IOAN PETRU CULIANU

Eros și magie în Renaștere 1484



POLIROM

BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

Colecţie coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

Ioan Petru Culianu, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37 ;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României :

CULIANU, IOAN PETRU

Eros şi magie în Renaştere.1484 (ediţia a treia) / Ioan Petru Culianu ; trad. din lb. franceză Dan Petrescu ; trad. din limba latină Ana Cojan şi Ion Acsan ; pref. Mircea Eliade ; postf. Sorin Antohi ; Ed. a 3-a – Iaşi : Polirom, 2003

456 p. ; 21 cm (Biblioteca I.P. Culianu)

ISBN : 973-681-234-0

I. Petrescu, Dan (trad.)
II. Cojan, Ana (trad.)
III. Acsan, Ion (trad.)
IV. Eliade, Mircea (pref.)
V. Antohi, Sorin (postf.)

008(4+450)"14/15"

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Eros și magie în Renaștere. 1484

Ediția a treia

Traducere din franceză de Dan Petrescu

Prefață de Mircea Eliade
Postfață de Sorin Antohi

Traducerea textelor din limba latină
de Ana Cojan și Ion Acsan

POLIROM
2003

Notă asupra ediţiei

Eros şi magie în Renaştere. 1484 se află la a treia ediţie românească – după cele din 1994 şi 1999 (Bucureşti, Nemira). Volumul de acum reproduce textul ediţiei din 1999.

Traducerea în limba română, al cărei proiect se conturase încă din 1985, a fost întreprinsă după textul ediţiei originale în limba franceză : *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, apărută în 1984 la Flammarion. În 1986, autorul însuşi a îngrijit publicarea versiunilor în limbile italiană şi engleză ale cărţii sale (ele aveau să fie tipărite la începutul anului următor : *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*. Traduzione di Gabriella Ernesti, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1987, şi *Eros and Magic in the Renaissance*. Translated by Margaret Cook, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987), însoţindu-le pe fiecare de cîte un scurt cuvînt înainte, lămuritor pentru schimbările pe care le comportau versiunile noi sau schiţînd linii ale unor modificări pe care le considera de dorit, din perspectiva anilor scurşi de la prima publicare.

„Dacă ar trebui să rescriu *Eros şi magie*”, spune Culianu în paginile preliminare la ediţia italiană, „aş lărgi considerabil partea a doua, despre Reformă şi Contrareformă. Teza mea pare confirmată de lucrări precum cele ale lui Jean Delumeau, dar imaginea pe care o dau protestantismului rămîne oarecum unidimensională” (*ed. cit.*, p. 3). Pe de altă parte, ar fi dorit să modifice capitolul referitor la marea prigoană europeană a vrăjitoarelor, punîndu-l în concordanţă cu propria-i schimbare de optică în privinţa fenomenului.

Transformările operate efectiv în cele două versiuni revăzute, fără a fi numeroase, au o pondere cantitativă : ediţia americană renunţă la materialul din apendice (Anexele, în ediţia românească), cea italiană omite şi ea Anexa VI ; celelalte schimbări sînt în alte feluri semnificative : a fost substanţial modificată *Introducerea*, prin inserarea unui

întins fragment cu pondere epistemologică, în acelaşi timp cu omiterea referirilor lui Paul K. Feyerbend (Sorin Antohi semnala intervenţia, în postfaţa sa la ediţia românească – *v. infra*, p. 429) ; au fost modificate concluziile la partea a doua a Capitolului VIII, privitoare tocmai la faimoasa *withcraze*. În rest, este vorba de transformări la nivelul expresiei, de restrîngerea unor pasaje cu sens exemplificator suplimentar pentru o demonstraţie ori alta sau de cîteva modificări în note.

Prezentăm aici, în traducere, secvenţe din *Cuvîntul înainte* la ediţia americană, precum şi principalul fragment inserat în *Introducere*, în ambele versiuni din 1987 (fragmentul precedă frazele finale ale secţiunii introductive).

Din *Cuvînt înainte* la ediţia americană (*ed. cit.*, pp. XV-XVI) :

„Ediţia americană a acestei lucrări, care apare acum în traducerea lui Margaret Cook, este o versiune revăzută la *Éros et Magie à la Renaissance* (Paris, Flammarion, 1984). Cu excepţia anexelor, omise în prezenta ediţie, ea este aproape identică versiunii italiene publicate de Mondadori. Introducerea la aceste două ediţii a fost scrisă la Chicago, unde am petrecut trimestrul de primăvară al anului 1986 ca *visiting professor* de istoria religiilor şi ca *Hiram Thomas Guest Lecturer*. În acea perioadă, am ţinut un curs despre magia renascentistă şi am profitat realmente de contactele stimulatoare cu studenţii mei. Am avut de asemenea privilegiul de a-l întîlni pe Allen G. Debus în mai multe rînduri, iar aceste întîlniri mi-au reînnoit interesul pentru sistemul lullian al memoriei, ca şi pentru medicina astrologică a Renaşterii. Răstimpul rodnic petrecut la Chicago [...] a fost umbrit însă de un eveniment profund întristător : dispariţia lui Mircea Eliade. Mircea Eliade nu numai că a scris prefaţa la această carte, dar l-a încurajat şi sprijinit pe autor, vreme de nu mai puţin cincisprezece ani, să-şi continue cercetările. Mi-ar fi imposibil să spun în puţine cuvinte tot ce datorez învăţăturii şi exemplului lui Mircea Eliade. El le dăruia prietenilor şi discipolilor săi nesfîrşit mai mult decît ceea ce majoritatea profesorilor oferă : le dăruia iubire, entuziasm constant şi gîndire pozitivă. Întîlnirea cu opera sa, iar apoi cu omul însuşi, au însemnat evenimentul decisiv al anilor mei de formaţie [...].
Din 1984 încoace, am mai ţinut ocazional conferinţe despre magia Renaşterii, întreprindere de la care mă voi abţine în viitor. La Chambéry, unde venisem la invitaţia lui Jean Burgos, s-a întîmplat ca trei vrăjitoare adevărate să participe la conferinţă ; ele m-au acuzat că vorbesc despre anumite lucruri fără să le fi experimentat. Am admis pe dată faptul, cerînd doar cu modestie oarecare înţelegere pentru istoricii corecţi care încearcă să-şi facă meseria. Se pare că îngăduinţa nu ne-a fost acordată, căci în jur s-au petrecut lucruri stranii : cîteva persoane au leşinat, iar colegul

meu, africanistul Hans Witte, şi cu mine am fost cuprinşi de teribile dureri de cap care au persistat şi după ce am părăsit sala conferinţei* […].
De la vremea cînd am pregătit pentru tipar versiunea franceză a cărţii (1982), opiniile mele în legătură cu cauzele marii prigoane a vrăjitoarelor din secolele al XVI-lea – al XVII-lea s-au schimbat. Am vorbit despre asta în prima mea prelegere Hiram Thomas, din 5 mai 1986, ţinută în faţa unui public care a primit-o extrem de favorabil. Din nefericire, mi-a fost imposibil, din multe şi variate motive, să definitivez manuscrisul pentru ediţia de acum. Aş fi dorit să includ textul în carte, ca pe un capitol separat.
În timp ce lucram la Institutul Olandez de Înalte Studii (N.I.A.S.) din Wassenaar (Haga), l-am întîlnit pe Walter Gerbino de la Universitatea din Trieste, care se află antrenat în cercetări privitoare la psihologia proceselor cognitive. Gerbino mi-a atras atenţia asupra faptului că tehnicile mnemonice se bucură astăzi de un interes special. El însuşi încerca să stabilească legăturile posibile între vedere (imagine) şi memorie. Regret că nu am cunoscut, în perioada scrierii cărţii, existenţa studiilor citate de el. Fără a pesimist, nu pot să nu mă gîndesc însă cît de puţin probabil este că voi reuşi vreodată să studiez toate aspectele culturii Renaşterii şi Reformei pe care le-am neglijat sau le-am tratat doar superficial în această lucrare. (Nici reîncarnarea, îmi spun, nu ar fi o soluţie, căci ar trebui – probabil – s-o iau de la capăt de fiecare dată.) […]."

Din *Introducere* la ediţia americană (*ed. cit.*, pp. XIX-XXI) :

„Ne găsim în prezent la răscrucea a două epistemologii : prima, cu rădăcini încă în epoca Luminilor, crede că progresul ştiinţific este cumulativ şi că omenirea va sfîrşi prin a descoperi cîndva Adevărul ; a doua, care nu există decît de un sfert de secol, consideră că toate viziunile asupra lumii sînt valide şi îndreptăţite, că toate se află departe de Adevăr şi că între ele nu există continuitate. Conform acestei epistemologii, viziunea asupra lumii specifică Renaşterii şi aceea a ştiinţei moderne, deşi aflate în succesiune cronologică, nu ar avea nimic de-a face una cu alta : ele ar fi pur şi simplu reciproc *incomensurabile*. Cercetările noastre tind să consune mai curînd cu acest din urmă punct de vedere. Ştiinţa renascentistă – căreia îi vor fi examinate aici doar principiile cu totul generale – este un sistem coerent, întemeiat pe dimensiunea psihică (mai bine spus spirituală, *pneumatică*) a lucrurilor. Această dimensiune este, după cum se va vedea, una reală.
Sînt oare atunci de asemenea reale operaţiunile intersubiective, a căror existenţă este afirmată de magie ? Într-un anume sens, se poate spune că da. Avem o dovadă grăitoare în zilele noastre, cînd manipularea prin

* V. şi *infra*, p. 361 (n. red.).

mijlocirea imaginii şi a cuvîntului a atins un nivel fără precedent datorită comunicaţiilor de masă.

Dacă însă ştiinţele renascentiste nu sînt lipsite de un anume «adevăr», de ce a trebuit să intervină schimbarea revoluţionară care, începînd cu secolul al XVII-lea, le-a tulburat şi apoi le-a distrus ? Sociologia a constatat deja de multă vreme apariţia unei modificări, o *shift of vocational interests*, reorientate, în Anglia puritană, către ştiinţă şi tehnică. Noile orientări ştiinţifice sînt puse de Robert K. Merton în legătură cu puritanismul religios. Astfel, raza de acţiune a puritanismului care, după Max Weber, avea să ducă la formarea «spiritului capitalismului», se vede lărgită pînă la a include formarea sferelor de interes social capabile să explice avîntul ştiinţei şi tehnicii moderne.

Este necesar totuşi să fim prudenţi cînd vrem să atribuim cauzelor istorice un caracter definitiv şi *primar*, întrucît, în marea majoritate a situaţiilor, nu ne putem sustrage unui raţionament circular. Încercînd, de exemplu, să definim resorturile capitalismului, ne va fi greu să precizăm dacă avem de-a face cu produsul unei raţiuni (religioase) care se pune de acord cu ideea de posesiune, sau dacă nu cumva aceasta din urmă se învăluie în raţiuni religioase pentru a se autojustifica. Dilema rămîne fără ieşire : raţiune avidă sau aviditate rezonabilă ? În orice caz, revoluţia ştiinţifică europeană care a condus la anihilarea ştiinţelor renascentiste se bazează pe factori *religioşi* lipsiţi de orice legătură cu ştiinţele înseşi. Şi tot de către *religie* sînt antrenate societăţile europene într-o aventură riscantă ale cărei consecinţe sîntem încă departe de-a le putea evalua. Istoricul, deţinător al unor cunoştinţe – oricît de nepretenţioase – despre viziuni diferite ale lumii, despre sistemele ştiinţifice, tehnologia şi instituţiile specifice cîtorva dintre marile civilizaţii din trecut, trebuie mai devreme sau mai tîrziu să ajungă la incomoda concluzie că toate circuitele de idei sau «programele» colective (dar şi cele individuale) sînt în mod egal valabile şi că, prin urmare, concepţia progresului linear al umanităţii este esenţialmente falsă. În ultimă instanţă, fiecare sistem cultural se bazează pe mituri – al nostru tot atît de bine ca şi cel al Renaşterii –, iar «ştiinţele exacte» nu fac nici ele excepţie, după cum strălucit a demonstrat Stephen Toulmin [*The Return to Cosmology : Postmodern Science and the Theology of Nature*, 1982]. Cine, din înălţimile Colinei Palatine, s-ar fi gîndit vreodată că Imperiul Roman nu avea să fie etern ? De pe meterezele vreunei fortăreţe inexpugnabile sau din vîrful catedralelor, cine ar fi putut crede altceva decît că lumea medievală era destinată să dureze în veşnicie ? Ceea ce este valabil şi pentru *il campanile* al lui Giotto.

Nu am timp să cultiv sentimente decadente, dar recent m-a surprins întrebarea pusă mie de o tînără arheologă, pe cînd admiram zgîrie norii din Chicago : «Nu credeţi», a spus ea, «că într-o bună zi toate astea nu

vor mai fi decît praf şi pulbere ? » Nu mă gîndisem pînă atunci şi nici nu meditez de atunci încoace la acest subiect. «Va fi mult de lucru, într-adevăr *mult*, pentru persoane ca Dvs.», am rostit în chip de răspuns. Întrebarea însă deschide drum tuturor vertijurilor istoriei [...]."

După cum se poate înţelege din *Cuvîntul înainte* reprodus, Culianu păstra intenţia de a introduce în carte textul primei prelegeri Hiram Thomas, transformat într-un capitol de sine stătător. Nu a mai avut timpul să facă acest lucru – precum nici nenumărate altele.

Ediţia de faţă publică textul prelegerii ca atare, aşa cum a fost ea prezentată publicului în mai 1986, ca Anexa XII (pp. 348-371) a volumului. *Vrăjitoarea la ananghie* poartă desigur mărcile oralităţii, ca şi pe cele legate de împrejurările în care a fost ţinută conferinţa. Publicarea acestui text – tradus de Corina Popescu – face ca ediţiile româneşti, de la a doua începînd, să fie cele mai complete dintre cele pe care le cunoaşte pînă acum *Eros şi magie în Renaştere* (alte versiuni, în limbile spaniolă sau bulgară de exemplu, urmează ediţia franceză iniţială a lucrării, fără alte adăugiri ; excelenta ediţie germană a cărţii – *Eros und Magie in der Renaissance*, Frankfurt am Main, Leipzig, Insel Verlag, 2001 –, datorată lui Ferdinand Leopold, bun cunoscător al operei lui Culianu, care înregistrează cu scrupulozitate diferenţele dintre principalele trei versiuni antume ale lucrării, nu conţine totuşi nici ea textul conferinţei din 1986).

(T. C.-P.)

Pentru Elena, Ana şi Teodora

Prefaţă

Istoric al religiilor, specialist în Antichitatea tîrzie şi în gnosticism, dar şi balcanolog şi romanist (predă, între altele, istoria culturii române la Universitatea din Groningen), Ioan P. Culianu s-a făcut remarcat printr-un mare număr de articole publicate în reviste savante şi prin trei volume, ultimul (*Religione e Potere*, Torino, 1981) scris în colaborare cu doi tineri cercetători italieni. Abia însă cu *Eros şi magie* – aşteptînd apariţia unei ample monografii comparate despre miturile şi tehnicile ascensiunii extatice* – cele mai importante lucrări ale sale încep să vadă lumina zilei.

Amintindu-şi că Renaşterea italiană a fost una din pasiunile tinereţii mele şi că îmi consacram teza de licenţă gîndirii lui Marsilio Ficino, a lui Pico della Mirandola şi a lui Giordano Bruno, autorul mi-a cerut să scriu o scurtă prefaţă la *Eros şi magie*. Prea era mare tentaţia de a evoca etapele şi marile nume ale istoriografiei moderne consacrate Renaşterii, subliniind, între altele, recenta revalorizare a tradiţiilor hermetice, oculte şi alchimice. Ce pasionant studiu de istorie a ideilor ar fi analiza interpretărilor date Renaşterii italiene, de la Jakob Burckhardt şi Giovanni Gentile pînă la Eugenio Garin, P. Oskar Kristeller, E.H. Gombrich, F.A. Yates, D.P. Walker, Allen G. Debus şi alţi eminenţi cercetători contemporani !

Din păcate, la vîrsta mea, timpul şi puterile sînt dureros măsurate. În consecinţă, nu voi discuta interpretările cele mai semnificative ale autorului ; îmi este suficient să le subliniez noutatea şi originalitatea. Mi-ar plăcea să citez, de pildă, analiza unei scrieri obscure a lui Giordano Bruno, *De vinculis in genere* („Despre legături în general”), pe care Ioan P. Culianu o compară cu *Prinţul* lui Machiavelli. Într-adevăr, dacă Ficino identificase Erosul cu Magia (căci, scria el, „lucrarea Magiei constă în a apropia lucrurile între ele”), Giordano Bruno a urmărit pînă

* O versiune engleză prescurtată a acesteia a apărut la Leiden (*Psychanodia I*, EPRO, 99, Leiden, 1983).

la ultimele lor consecinţe posibilităţile operaţionale ale magiei erotice. Totul poate fi manipulat prin imaginaţie, adică prin fantasmele de origine şi de natură erotică suscitate unui subiect sau într-o colectivitate oarecare ; cu condiţia ca operatorul să fie imunizat, cu ajutorul magiei, împotriva propriilor sale fantasme. Pe bună dreptate autorul recunoaşte în tehnica expusă în *De vinculis* pe strămoşul imediat al unei discipline moderne, psihosociologia aplicată : „Magicianul din *De vinculis* este prototipul sistemelor impersonale de mass-media, al cenzurii indirecte, al manipulării globale şi al brain-trusturilor ce-şi exercită controlul ocult asupra maselor…".

Am amintit acest exemplu pentru că, pe de o parte, cartea *De vinculis* este încă prost cunoscută, dar şi din pricină că, la puţin timp după moartea lui Giordano Bruno, Reforma şi Contrareforma au impus, cu succes, o cenzură radicală a imaginarului. Raţiunea acesteia era, desigur, religioasă : fantasmele erau nişte idoli concepuţi de „simţul intern". Şi, bineînţeles, cenzura izbuteşte să elimine „ştiinţele" bazate pe controlul imaginarului, îndeosebi erosul fantastic, Arta memoriei şi magia. Mai mult decît atît, după autor, ofensiva victorioasă a Reformei împotriva imaginarului sfîrşeşte prin a distruge cultura Renaşterii.

Această cenzură a imaginarului care a însufleţit Bisericile occidentale ar putea fi comparată cu criza iconoclastă suportată de Biserica din Răsărit în secolele al VIII-lea şi al IX-lea. Argumentul teologic era acelaşi : idolatria implicită în glorificarea imaginilor. Dimpotrivă, teologii iconofili subliniau continuitatea dintre spiritual şi natural : Întruparea anulase interdicţia vetero-testamentară de a figura divinul. Din fericire, sinodul de la 843 a restabilit definitiv cultul icoanelor. Din fericire, căci contemplarea imaginilor era aceea care îngăduia credincioşilor accesul la un întreg univers de simboluri. În cele din urmă, imaginile erau susceptibile de a completa şi de a aprofunda instruirea religioasă a neştiutorilor de carte (într-adevăr, iconografia a avut acest rol la toate populaţiile rurale din Europa de răsărit).

Împreună cu majoritatea istoricilor, Ioan P. Culianu este convins că, „pe plan teoretic, marea cenzură a imaginarului a dus la apariţia ştiinţei exacte şi a tehnologiei moderne". Alţi cercetători au pus în evidenţă, dimpotrivă, rolul imaginaţiei creatoare la marile genii ale ştiinţei occidentale, de la Newton pînă la Einstein. Nu se pune problema abordării aici a acestei chestiuni complexe şi delicate (căci imaginaţia creatoare joacă un rol decisiv mai ales în progresul matematicilor şi al fizicii teoretice, mai puţin în „ştiinţele naturale" şi în tehnologie). Să reţinem mai curînd observaţiile lui Culianu privind supravieţuirea sau reapariţia unei anumite „magii" în ştiinţele psihologice şi sociologice contemporane.

Este semnificativ că această carte, care începe cu istoria conceptului de „simţ intern” de la Aristotel pînă în Renaştere, se încheie cu legenda lui Faust interpretată de Marlowe şi Calderón. Or, aceşti doi scriitori ilustrează, deşi într-un mod diferit, avîntul puritanismului : imaginaţia lor literară era laborios frînată de ceea ce autorul numeşte „un moralism excesiv”.

Mircea Eliade
Universitatea din Chicago
februarie 1982

Cuvînt înainte

O carte – răsad de fantasme menit unui culegător necunoscut – este înainte de toate bilanţul unor studii, al unor cuceriri şi, mai ales, al unor înfrîngeri. Pentru a mă fi ajutat să le depăşesc pe acestea, trebuie să mulţumesc mai multor persoane care au contribuit, într-un fel uneori hotărîtor, la versiunea lucrării pe care cititorul o are, în sfîrşit, în faţa ochilor. Fără încurajările lui Mircea Eliade, fără sfaturile sale de o competenţă inegalată şi fără ajutoru-i efectiv, aş fi abandonat poate la un moment dat aceste cercetări începute prin 1969. Imaginea lui Christinel Eliade este intim legată, în afecţiunea şi în gratitudinea mea, de aceea a Maestrului.

Faptul că Yves Bonnefoy a voit să găzduiască acest text în prestigioasa-i colecţie „Idées et Recherches" n-a făcut decît să-mi sporească bucuria de a vedea că după doisprezece ani de cercetări laborioase manuscrisul era gata, iar libertatea de a mă consacra unui alt subiect în sfîrşit cucerită.

Între 1970 şi 1972, am prezentat conducătoarei mele de diplomă de la Universitatea din Bucureşti, regretata Nina Façon (1908-1974), două lucrări despre gîndirea lui Giordano Bruno. Ea, care aparţinea unei specii astăzi pe cale de iremediabilă extincţie, aceea a eruditilor români cu o solidă formaţie universitară, nu a dat înapoi nici dinaintea primejdiilor ideologice pe care titlul tezei mele, susţinută în iunie 1972, le conţinea: *Marsilio Ficino (1433-1499) şi platonismul în Renaştere*. Aceste trei studii constituie nucleul prezentei cărţi. Datorită iubitului meu maestru Cicerone Poghirc mi-am putut recupera teza, pe care-o credeam definitiv pierdută; dar această lucrare de tinereţe s-a dovedit prea imperfectă ca să formeze un punct de plecare solid.

O primă versiune românească a lucrării, terminată în 1979, s-a lovit de dificultăţile insurmontabile ale traducerii, dificultăţi pe care n-am

putut să le depăşesc decît pregătind eu însumi o versiune franceză. Aceasta a fost corectată de Dominique G. Laporte, care mi-a semnalat deopotrivă cîteva lacune ale lucrării şi mi-a sugerat un titlu pe care l-am acceptat cu atît mai bucuros cu cît el indică un raport, a cărui pertinenţă trebuie să o subliniez, între utopia lui George Orwell *1984* şi anul care avea să răstoarne destinul lumii vechi : 1484. Doi ani s-au scurs înainte ca noua versiune franceză să fie gata. Acest răgaz mi-a permis nu doar să-mi lămuresc propriile-mi puncte de vedere în cîteva articole care n-au trecut neobservate, ci şi să revizuiesc de la un capăt la altul bibliografia şi să fac cîţiva paşi timizi în direcţia istoriei ştiinţei în Renaştere şi a problemelor pe care ea le pune cercetătorului de astăzi. Am fost nevoit să observ cu o oarecare decepţie că, în afara unui foarte mic număr de lucrări obiective dar nu întotdeauna stimulatoare, cea mai mare parte a studiilor privind această epocă era înecată în prejudecăţi raţionaliste puerile. Această literatură nefiind utilizabilă, nu-ţi rămîne decît să te înarmezi cu răbdare şi să citeşti cu atenţie textele originale.

Trebuie să renunţ la enumerarea completă a tuturor celor care m-au ajutat să realizez această lucrare, în Italia, în Franţa şi în Olanda. La Groningen, H.G. Kippenberg mi-a dat posibilitatea să ţin un curs despre magie în Renaştere, un curs care, după ce i-a încîntat pe studenţii mei, mi-a dat astfel speranţa că lucrarea publicată acum nu va rămîne fără ecouri, cu condiţia ca cititorul să poată depăşi dificultăţile din prima ei parte*.

În sfîrşit, îi mulţumesc aici soţiei mele pentru stoicismul cu care a vegheat la elaborarea celor două versiuni succesive ale acestei lucrări – toate acestea reprezentînd doar o parte infimă a lucrărilor din ultimii ani, care au dus la publicarea a patru cărţi şi a vreo sută de articole. Mai multe dintre acestea abordează subiecte în legătură cu Renaşterea. Nici unul dintre ele n-a fost totuşi reluat în cartea de faţă.

Unul din primii cititori ai cărţii, Hans Peter Duerr, a contribuit în mod decisiv prin opera sa la precizarea cîtorva dintre punctele mele de vedere asupra Renaşterii. Incitîndu-mă implicit să citesc opera provocatoare a lui Paul K. Feyerabend, el mi-a oferit totodată prilejul de a sesiza unele inconsistenţe ale acesteia. În orice caz, şi poate fără voia sa, Feyerabend e cel care pune astăzi problema unei noi istorii a ştiinţelor, o istorie ce-şi aşteaptă încă autorii. Cu condiţia ca ei să ignore propoziţiile

---

* Cititorului mai puţin răbdător, îndeosebi, îi recomand să nu citească decît la sfîrşit capitolul trei din prima parte, care explorează probleme destul de abstruse privind Arta memoriei.

istorice ale lui Feyerabend, tributare tocmai raţionalismului a cărui execrare o profesează.

O ultimă mulţumire se îndreaptă către Editura Flammarion, ai cărei colaboratori au dovedit nu doar competenţă, ci şi o delicată amabilitate care mi-a făcut agreabilă conlucrarea cu ei.

Ioan Petru Culianu
Groningen, 3 iulie 1983

Introducere

Există încă obişnuinţa de a crede că un abis desparte viziunea despre lume a contemporanilor noştri şi a noastră înşine de aceea a omului Renaşterii. Marca vizibilă a acestei fracturi ar fi tehnologia actuală, fruct al „ştiinţei cantitative”, care se dezvoltă începînd din secolul al XVII-lea. Or, cu toate că cele mai mari autorităţi în istoria ştiinţei ne informează că ideile unor Newton, Kepler, Descartes, Galilei, Bacon n-aveau absolut nimic de-a face cu această pretinsă „ştiinţă cantitativă”, aceleaşi opinii eronate ale strămoşilor noştri, raţionaliştii veacului al XIX-lea, se perpetuează totuşi. Aceştia credeau neclintit în ideea de raţiune şi de progres, pe care o susţineau cu înverşunare. A postula existenţa unei rupturi între o vîrstă infantilă a omenirii, ce lua sfîrşit o dată cu Renaşterea, şi vîrsta maturităţii ei, ce culmina cu apariţia tehnicii moderne, slujea în acel moment scopurile socio-politice ale partizanilor progresului, care-şi închipuiau că sînt, sau care erau efectiv, înconjuraţi de forţe ostile. Astăzi însă, cînd efectele palpabile ale tehnologiei răpesc orice eficacitate unei priviri prea nostalgice întoarse către trecut, este indispensabil să revizuim radical această atitudine a cărei intoleranţă pretinde să-i ascundă falsitatea.

Ideea pe care omul modern şi-o face despre magie e foarte stranie : el nu vede în magie decît o îngrămădire rizibilă de reţete şi de metode ce ţin de o concepţie primitivă, neştiinţifică, despre natură. Din nefericire, puţinii „specialişti” care îndrăznesc explorarea acestui domeniu transportă în el, ca singure instrumente ale voiajului lor, aceleaşi prejudecăţi. Operele care rup cu această tradiţie persistentă pot fi numărate pe degetele unei mîini.

Fireşte, ar fi dificil de susţinut că metoda magiei are ceva de-a face cu metoda ştiinţelor naturii din zilele noastre. Structura materiei

este complet ignorată, iar fenomenele fizico-chimice sînt atribuite unor forţe ostile activînd în cosmos. Ceea ce magia are în comun cu tehnologia modernă este faptul că pretinde să parvină, cu alte mijloace, la aceleaşi rezultate : comunicare la distanţă, transporturi rapide, călătorii interplanetare fac parte din isprăvile curente ale magicianului.

Şi totuşi, nu pe acest plan a continuat magia să existe, rîzîndu-şi de toţi cei care o credeau dispărută de multă vreme. Ştiinţele psihologice şi sociale de astăzi sînt cele ce derivă direct din ea. De aceea ar trebui mai întîi restabilită o imagine corectă a esenţei şi a metodologiei magiei spre a ne putea face o idee despre ceea ce încă îi mai datorăm.

În principiu, magia de care ne vom ocupa aici este o ştiinţă a imaginarului, pe care-l explorează cu mijloace care-i sînt proprii şi pe care pretinde să-l manipuleze cam după voia ei. La gradu-i cel mai înalt de dezvoltare, atins în opera lui Giordano Bruno, magia este o metodă de control al individului şi al maselor bazată pe o cunoaştere profundă a pulsiunilor erotice personale şi colective. Nu doar strămoşul îndepărtat al psihanalizei poate fi recunoscut în ea, ci şi, în primul rînd, acela al psihologiei aplicate şi al psihologiei maselor.

Ca ştiinţă a manipulării fantasmelor, magia se adresează în primul rînd imaginaţiei umane, în care încearcă să suscite impresii persistente. Magicianul Renaşterii este psihanalist şi profet, dar anticipează şi unele profesiuni moderne, precum acelea de responsabil cu relaţiile publice, agent de propagandă, spion, om politic, cenzor, director de mijloace de comunicare în masă, agent de publicitate.

Operaţiunile fantastice cunoscute în Renaştere sînt mai mult ori mai puţin complexe : cea dintîi este erosul, care se manifestă deja în natură, fără intervenţia voinţei umane. Magia nu este decît un eros aplicat, dirijat, provocat de operator. Dar există şi alte aspecte ale manipulării fantasmelor, unul dintre ele fiind minunata Artă a memoriei. Legătura dintre eros, mnemotehnică şi magie este indisolubilă, încît ar fi imposibil s-o înţelegi pe cea din urmă fără să fi studiat mai întîi principiile şi mecanismele primelor două.

Studiind imaginaţia Renaşterii şi schimbările la care va fi ea supusă în epoca Reformei, facem, în oarecare măsură, operă de pionierat. Ar fi totuşi naiv să pretindem că lucrarea noastră nu este legată de o întreagă tradiţie de studii de istorie şi de filozofie a ştiinţelor, ale căror erori de optică îşi propune cîteodată să le corijeze.

Fără a ne fi inspirat cercetările, opera lui Paul K. Feyerabend îşi află chiar prin conţinutul lor cîteva confirmări de ordin istoric. Într-adevăr, Feyerabend datorează mult studiilor de sociologie a ştiinţelor, care au răsărit în lumea anglo-saxonă ca urmare a influenţei exercitate de Max Weber asupra interpretării apariţiilor ştiinţelor moderne în secolul al XVII-lea. Mai ales Robert K. Merton constată o *shift of vocational interests* către ştiinţă în Anglia puritană, punînd în relaţie vocaţiile ştiinţifice cu influenţa puritanismului religios[1]. Astfel, raza de acţiune a puritanismului, care avea să ducă, după Weber, la formarea „spiritului capitalismului"[2], se vede extinsă înspre formarea sferelor de interes social apte de a explica avîntul ştiinţei şi al tehnicii moderne. (E adevărat că, printre factorii fundamentali ce explică acest fenomen de o importanţă incalculabilă, Merton aşază alături de puritanism interesele *militare*. În felul acesta, bazele tehnologice ale societăţii noastre par să fi fost puse de două activităţi umane ale căror relaţii cu ştiinţele ar fi fost greu de bănuit : religia şi războiul.)

Max Weber, căruia s-a încercat să i se atribuie un spirit antipuritan (prin compensaţie faţă de exagerările inverse ale familiei sale), a afirmat cel dintîi necesitatea ca observaţiile de ordin sociologic şi istoric să fie *wertfrei*, lipsite de orice judecată de valoare. Merton se înscrie în această perspectivă, dar ar fi greu să nu-i atribuim o admiraţie implicită pentru puritanismul englez care, la capătul cîtorva decenii, avea să transforme total destinul civilizaţiei occidentale. Cît despre Paul Feyerabend, el nu-şi ascunde partizanatul, ajungînd astfel la nişte concluzii cu adevărat stranii. Într-adevăr, într-o operă căreia îi recunoaştem cu bucurie meritul de a fi arătat limitele raţionalismului, Feyerabend nu se fereşte să afirme că intervenţia Statului este adesea salutară spre a frîna evoluţia unidirecţională a ştiinţei. Ca exemplu de operaţiune reuşită pentru corijarea imperialismului ştiinţific occidental, el dă medicina tradiţională resuscitată în China la ordinul lui Mao şi aminteşte de asemenea influenţa puritanilor în Anglia veacului al XVII-lea, care a dus la apariţia ştiinţelor cantitative moderne. Desigur, perspectiva lui Feyerabend nu este singura posibilă. Ea implică faptul că se atribuie *valoare* unui fenomen istoric (în speţă, apariţia ştiinţei moderne sub influenţa puritanismului) care nu posedă nici una. În cazul lui Feyerabend, ca şi în cazul tuturor istoricilor *raţionalişti* ai ştiinţelor (de care filozoful nostru pretinde a se distanţa în mai multe privinţe), influenţa protestantismului englez

asupra dezvoltării ştiinţelor primeşte o valoare care este, cu toată evidenţa, *intens pozitivă*. Este însă posibil să se răstoarne această optică şi să se afirme, de pildă, că cel mai mare rău i se trage umanităţii moderne de la aceşti doi factori care, în zorii noii epoci tehnologice, au produs-o : religia şi războiul. Departe de noi ideea de a îmbrăţişa această poziţie radicală. Sîntem totuşi siliţi să constatăm că ea nu e mai puţin legitimă decît aceea a adepţilor „triumfalismului" scientist, adepţi printre care trebuie socotit şi cel care s-a declarat formal adversar al lor : Paul K. Feyerabend.

În ce ne priveşte, ne vom sili mai curînd să-l urmăm pe Max Weber şi să refuzăm principial orice judecată de valoare constatărilor istorice degajate din analizele conţinute în cartea de faţă.

Se înţelege de la sine că materia ale cărei vicisitudini istorice vor fi examinate pe parcursul acestei lucrări este *imaginaţia omenească* aşa cum se exprimă ea în documentele privind erosul şi magia în Renaştere. Va fi uneori imposibil să nu înfruntăm chestiunea pretenţiilor magicianului de a efectua operaţiuni ieşite din comun. Şi va fi în consecinţă imposibil să nu comparăm aceste pretenţii – a căror validitate nu se pune deloc problema s-o examinăm – cu realizările ştiinţei şi ale tehnologiei moderne. Magia şi ştiinţa reprezintă în ultimă instanţă nişte nevoi imaginare, iar trecerea unei societăţi cu dominantă magică înspre o societate cu dominantă ştiinţifică se explică în primul rînd printr-o *schimbare a imaginarului*. Aici se precizează noutatea acestei cărţi : ea examinează transformările la nivelul *imaginarului* însuşi mai curînd decît la nivelul *descoperirilor* ştiinţifice, plecînd, bineînţeles, de la ideea că o descoperire nu ajunge să fie cu putinţă decît printr-un anumit orizont de cunoştinţe şi de credinţe privitoare la posibilitatea ei.

Dacă ne putem astăzi lăuda că avem la dispoziţie cunoştinţe ştiinţifice şi o tehnologie care nu existau decît în fantezia magicienilor, trebuie să recunoaştem că, de la Renaştere încoace, facultăţile noastre de a opera direct cu propriile noastre fantasme, dacă nu şi cu cele ale altora, s-au micşorat. Raportul dintre conştient şi inconştient s-a modificat profund, iar capacitatea noastră de a ne domina propriile procese imaginare s-a redus la zero.

Nu e interesant doar să aflăm care era relaţia unui om al Renaşterii cu propriile-i fantasme, ci şi să înţelegem care anume raţiuni ideologice au imprimat evoluţiei acestei relaţii cursul pe care i-l cunoaştem. Aceasta echivalează, în fond, cu o justă comprehesiune a originilor

ştiinţei moderne, care n-ar fi putut apărea fără să fi existat factori capabili să producă modificarea imaginaţiei umane. Or, aceşti factori nu au fost economici şi nici nu proveneau dintr-o pretinsă „evoluţie" istorică a rasei noastre. Dimpotrivă, forţele care i-au suscitat erau regresive în plan psiho-social şi chiar „reacţionare" în plan socio-politic. Cum se face că li se datorează totuşi apariţia spiritului ce avea să ducă treptat la avîntul ştiinţei moderne ? La această enigmă a istoriei îşi propune cartea noastră să răspundă.

Spre a preveni tulburarea cititorului în faţa unor afirmaţii prea şocante, între care cea dintîi este că trăim în continuare într-o lume unde magia are încă un rol de jucat şi chiar un loc de onoare, am lăsat textele să vorbească. Am făcut în folosul lui efortul de a le înţelege, în litera şi în spiritul lor. Pînă la urmă, concluziile trase ni se par a fi recompensat cu prisosinţă studiile laborioase urmate timp de doisprezece ani aproape fără întrerupere, studii pentru care filologia n-a fost decît un instrument de acces, nu un scop în sine. Faptul că meditaţia asiduă asupra *semnificaţiei* documentelor a înlocuit aici simpla comunicare a conţinutului lor explică îndeajuns singularitatea acestei lucrări, singularitate pentru care nu credem că trebuie să ne scuzăm. În rest, cititorul este chemat să judece el însuşi.

Această carte, precum oricare alta, este un răsad de fantasme menit unui culegător necunoscut.

El va fi acela care îi va hotărî folosinţa.

Partea I

Fantasmele în acţiune

Supprime gl'eminenti, e inalza i bassi
Chi l'infinite machini sustenta,
Et con veloce, mediocre, et lenta
Vertigine, dispensa
In questa mole immensa
Quant'occolto si rende e aperto stassi.

Giordano Bruno

Capitolul I

Istoria fantasticului

1. Despre simţul intern

Cîteva consideraţiuni preliminare

Civilizaţia noastră s-a născut din întîlnirea mai multor culturi, ale căror interpretări privind existenţa umană erau atît de diferite, încît a fost nevoie de o enormă răsturnare istorică, însoţită de o credinţă fanatică, pentru a se realiza o sinteză durabilă. În această sinteză, materiale de origine diversă au suferit o reconvertire şi o reinterpretare ce poartă urmele culturii dominante a timpului : cultura unui popor învins, grecii, reînsufleţită de un popor cuceritor, romanii.

Pentru gîndirea greacă, sexualitatea nu reprezenta, în general, decît o componentă secundară a iubirii. Deşi se admitea legătura cauzală dintre sexualitate şi reproducere, nu se insista asupra existenţei unei „raţiuni naturale" care să-i dea celei dintîi o finalitate pur genezică : la fel de adevărat este că rolul de instrument de reproducere rezervat femeii nu implica în nici un fel vreo legătură de iubire între cele două sexe, ci, mai curînd, o legătură politică : fructul unirii conjugale avea să fie un nou cetăţean util Statului, un soldat sau o producătoare de soldaţi. Iubirea profană, aceea a unui Alcibiade, de exemplu, era un amestec de atracţie fizică, de camaraderie şi de respect suscitat de calităţi excepţionale, o pasiune violentă căreia i se potrivea mai degrabă o relaţie homosexuală. Platon, care nu se sfieşte să-i alunge pe poeţi din cetatea-i ideală, sub pretext că frenezia lor poetică incontrolabilă conţine o primejdie pentru Stat, îşi pune, desigur, problema utilizării sociale a acestei imense forţe emoţionale

care este erosul. Genul de iubire predicat de Socrate în dialogurile lui Platon reprezintă o înălţare treptată în ordinea fiinţei, de la frumuseţea semnelor vizibile imprimate în lumea fizică pînă la formele ideale din care aceste semne derivă, adică pînă la universul noetic care, ca sursă unică şi indivizibilă a Adevărului, a Binelui şi a Frumosului, reprezintă şi scopul ultim la care aspiră tot ceea ce fiinţează. Numele acestei dorinţe cu manifestări multiple este iubire şi chiar în aspectul său cel mai degradat, în care se amestecă atracţia sexuală, ea îşi mai păstrează caracterul de aspiraţie inconştientă la Frumuseţea transcendentă.

Platon, fără îndoială filozoful cu cea mai mare influenţă din istoria gîndirii occidentale, desparte sfera iubirii autentice de sferele respective (şi care nu se suprapun) ale sexualităţii şi ale reproducerii, dîndu-i erosului statutul – foarte important, deşi fără definiţie în ordinea ideală – de *legătură* între ceea ce fiinţează şi fiinţă în esenţa ei, *ta onta ontos*. Iubitorul prin excelenţă este *philosophos*, cel ce iubeşte înţelepciunea, adică arta de a se ridica pînă la Adevărul care este totodată Bunătate şi Frumuseţe, practicînd detaşarea de lume.

Atracţie conştientă şi, în acelaşi timp, aspiraţie inconştientă, chiar erosul profan are, la Platon, ceva imponderabil. În orice caz, dorinţa fizică formulată de sufletul iraţional şi potolită cu ajutorul trupului nu reprezintă, în fenomenologia erosului, decît un aspect tulbure şi secundar al acestuia. Trupul e numai un instrument, în vreme ce iubirea, chiar aceea cu finalitate sexuală, ţine de puterile sufletului. În sfîrşit, efortul maieutic al lui Socrate pune accentul pe *convertibilitatea* oricărui eros, chiar fizic (adică psiho-fizic), în contemplaţie intelectuală.

Aristotel nu pune în cauză existenţa dihotomiei platoniciene suflet--trup. Dar, aplecîndu-se asupra tainelor naturii, el simte necesitatea de a defini empiric relaţiile dintre aceste două entităţi izolate, a căror unire aproape imposibilă din punct de vedere metafizic formează unul dintre misterele cele mai profunde ale universului. Intervenţia lui Aristotel, care se inspiră, foarte probabil, din teoriile medicinii siciliene sau empedocleene[1], produce două rezultate de o importanţă incalculabilă pentru istoria gîndirii occidentale : pe de o parte, erosul va fi considerat, în acelaşi fel ca şi activitatea senzorială, ca una dintre operaţiile implicînd raportul mutual suflet-lume sensibilă, ceea ce va face ca el să fie sustras imperiului incondiţionat al sufletului ; pe de altă parte şi drept consecinţă, mecanismul erotic, aidoma

procesului cunoaşterii sensibile, va trebui analizat în raport cu natura pneumatică şi cu fiziologia subtilă a aparatului ce slujeşte de intermediar între suflet şi trup.

Acest aparat este alcătuit din aceeaşi substanţă – spiritul *(pneuma)* – din care sînt făcute stelele şi îndeplineşte funcţia de prim instrument (*proton organon*) al sufletului în relaţia lui cu trupul. Un astfel de mecanism oferă condiţiile necesare întru rezolvarea contradicţiei dintre corporal şi incorporal : el este atît de subtil, încît se apropie de natura imaterială a sufletului ; şi totuşi este un corp care poate intra ca atare în contact cu lumea sensibilă. Fără această pneuma astrală, sufletul şi trupul ar fi complet inconştiente unul faţă de altul, oarbe cum sînt, fiecare, la domeniul celuilalt. Căci sufletul nu posedă nicicum vreo deschidere ontologică ce i-ar îngădui să privească în jos, în vreme ce trupul nu-i decît o formă de organizare a elementelor naturale, o formă ce s-ar dezagrega imediat fără vitalitatea ce-i este asigurată de suflet. În sfîrşit, toate activităţile vitale, precum şi mobilitatea, sufletul nu le poate transmite trupului decît prin intermediul acelui *proton organon*, aparatul pneumatic situat în inimă. Pe de altă parte, trupul îi deschide sufletului o fereastră înspre lume prin cele cinci organe de simţ, ale căror mesaje sosesc la acelaşi dispozitiv cardiac care se ocupă acum de codificarea lor, spre a le face comprehensibile. Sub numele de *phantasia* sau simţ intern, spiritul sideral transformă mesajele celor cinci simţuri în *fantasme* perceptibile sufletului. Căci acesta nu poate sesiza nimic care să nu fi fost convertit într-o secvenţă de fantasme ; pe scurt, el nu poate înţelege nimic fără fantasme (*aneu phantasmatos*)[2]. În latineşte, Wilhelm von Moerbecke, traducătorul lui Aristotel, redă acest pasaj prin : *Numquam sine phantasmate intelligit anima*[*]. Iar Sfîntul Toma îl foloseşte aproape literal în *Summa theologica*[3], a cărei influenţă a fost imensă în veacurile următoare : *Intelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) praeter naturam*[**]. Simţul interior, *sensus interior* sau simţul comun aristotelic, devenit o noţiune indisociabilă nu doar de scolastică, ci şi de întreaga gîndire occidentală pînă în secolul al XVIII-lea, îşi va păstra încă toată importanţa la Descartes, pentru a apărea, pentru ultima oară, în primele pagini ale *Criticii raţiunii pure* a lui Kant.

* „Sufletul nu înţelege niciodată nimic fără fantasme."

** „Înţelegerea fără recursul la fantasme este (pentru suflet) în afara naturii (sale)."

La filozofii veacului al XIX-lea el şi-a pierdut deja credibilitatea, transformîndu-se într-o simplă curiozitate limitată la cărţile de specialitate sau rezervată replicilor spirituale, dovadă că nu fusese uitat de tot în mediile intelectuale. Fără a şti că pentru Aristotel intelectul însuşi are caracter de fantasmă, este *phantasma tis*, nu s-ar putea niciodată pricepe semnificaţia butadei lui Kierkegaard : „Gîndirea pură este o fantasmă."

Totul se reduce în fond la o problemă de comunicare : sufletul şi trupul vorbesc două limbi nu numai diferite sau chiar incompatibile între ele, ci *inaudibile* una alteia. Simţul intern este singurul capabil să le audă şi să le înţeleagă pe amîndouă, avînd astfel rolul de a traduce, potrivit cu direcţia mesajului, din una în alta. Dat fiind însă că vocabulele limbajului sufletesc sînt nişte fantasme, tot ceea ce îi parvine sufletului dinspre partea trupului – inclusiv limbajul articulat – va trebui transpus într-o secvenţă fantastică. În plus – mai trebuie oare spus ? –, sufletul are o întîietate absolută asupra trupului. Urmează de aici că şi *fantasma are întîietate absolută asupra cuvîntului*, că ea precedă în acelaşi timp articularea şi înţelegerea oricărui mesaj lingvistic. De unde existenţa a două gramatici distincte, prima cu mult mai puţin importantă decît cea de-a doua : o gramatică a limbii vorbite şi o gramatică a limbii fantastice. Provenind din suflet şi fantastic el însuşi în esenţa sa, intelectul este singurul care se poate bucura de privilegiul înţelegerii gramaticii fantastice. El va putea alcătui manuale pe această temă şi chiar organiza jocuri de fantasme foarte serioase. Dar toate acestea îi vor servi îndeosebi la a înţelege sufletul şi la a-i sonda posibilităţile latente. Această înţelegere, care e mai puţin o ştiinţă şi mai mult o artă, din pricina abilităţii ce trebuie desfăşurată spre a surprinde tainele ţinutului prost cunoscut în care călătoreşte intelectul, reprezintă postulatul tuturor operaţiunilor fantastice din Renaştere : erosul, Arta memoriei, alchimia şi Cabala practică.

Pneuma fantastică

Teoria aristotelică a pneumei fantastice nu s-a iscat din neant. Dimpotrivă, se poate chiar afirma că ea nu are nimic original, în afara asamblării părţilor din care este alcătuită. *Sistemul* aparţine Stagiritului, în timp ce elementele sistemului îi sînt preexistente. Pentru a relua

formula lui Aby Warburg, i s-ar putea atribui lui Aristotel „voinţa selectivă”, dar nu invenţia materiei acestei doctrine.

Faptul de a aminti aici marile momente ale istoriei pneumei fantastice nu ţine de o simplă manie de colecţionar. Fiindcă s-au mulţumit cu Aristotel şi au pierdut din vedere această istorie, interpreţii din Renaştere, chiar dintre cei mai avertizaţi, n-au sesizat niciodată esenţa multiplelor operaţii pneumatice şi nici unitatea lor funciară. Cîtă vreme fenomenul însuşi n-a fost înţeles, toată erudiţia din lume este inutilă, căci ceea ce poate ea face se reduce la puţin lucru, în special la a ne perfecţiona cunoştinţele privind existenţa şi manifestările unui fenomen, fără ca prin asta să se atingă problema mult mai importantă a presupoziţiilor culturale ce-i garantează funcţionarea într-o epocă dată. Or, doctrina pneumei fantastice nu e o curiozitate izolată produsă de tatonările ştiinţei premoderne ; ea este, dimpotrivă, motivul central ce ne va ajuta să înţelegem mecanismul şi scopul respectivei ştiinţe, precum şi orizontul de speranţă[4] spre care tindea existenţa umană într-o lungă perioadă a trecutului speciei noastre.

Deja Alcmeon din Crotona, medic sicilian din secolul al VI-lea, apropiat de învăţătura pitagoricienilor, vorbeşte de pneuma vitală care circulă prin arterele corpului omenesc. Înrudirea dintre sînge şi pneuma – aceasta fiind partea cea mai subtilă a celui dintîi – devine un loc comun al şcolii medicale siciliene, al cărei şef este faimosul Empedocle din Agrigent, şaman grec din secolul al V-lea. În calitatea sa de *intromant*, vindecător (*iatros*) şi ghicitor (*mantis*), Empedocle era cunoscut ca cel mai mare specialist din vechime în tratamentul catalepsiei (*apnous*) sau al morţii aparente[5]. Nu se ştie ce credea Empedocle despre pneuma vitală, însă membrii şcolii ce-l revendica drept şef socoteau spiritul o exalaţie subtilă a sîngelui, care se deplasa prin arterele corpului omenesc, doar circulaţia venoasă fiind rezervată sîngelui însuşi. Rolul cel mai important în menţinerea funcţiilor vitale ale corpului îi revenea inimii, depozit central al pneumei.

Mai grosolană decît teoria suflurilor numite *prānas* în Upanişade, doctrina siciliană i se aseamănă mult prin aceea că foloseşte conceptul unor fluide subtile ca să explice funcţiunile organismului. Aşa cum am arătat în altă parte, plecînd de la această fiziologie subtilă sau din preajma ei se dezvoltă teoriile şi tehnicile mistice în care „inima” ori „locul inimii” joacă un rol fundamental[6].

Şcoala medicală din Cos, întemeiată de Hipocrate, contemporan cu Socrate, ţinea să se deosebească de şcoala siciliană atribuind

pneumei o altă origine şi un alt loc. După hipocratici, pneuma arterială nu era decît aer aspirat din mediul înconjurător, iar centrul ei era creierul.

Această doctrină a fost transmisă de Praxagora din Cos discipolului său Herophil din Alexandria şi a contribuit neîndoielnic la sinteza realizată de Erasistrat, devenit concetăţean mai tînăr al lui Herophil. Erasistrat, ale cărui opinii au ajuns pînă la noi datorită scrierilor lui Galen, încearcă să concilieze vederile celor două şcoli medicale propunînd descentralizarea pneumei. Spre a-i mulţumi pe epedocleeni, el face din ventriculul stîng sediul pneumei *vitale* (*zôtikon*), iar ca să nu-i contrarieze pe hipocratici localizează în creier pneuma *psihică* (*psychikon*). Ventriculul drept al inimii conţine sînge venos, în timp ce pneuma circulă într-adevăr prin artere, dar – după teza hipocratică – ea nu e decît aer aspirat din afară, teorie care nu se bucură deloc de aprobare la Galen, pentru care arterele conţin sînge şi pneuma amestecate[7].

Principiile şcolii siciliene ar fi meritat deja un examen atent, de n-ar fi decît pentru ecoul probabil pe care-l avură la Platon. Mai mult, doi dintre gînditorii cei mai influenţi ai Antichităţii, Aristotel şi Zenon din Cittium (Cition), întemeietorul stoicismului, au făcut din aceste idei temeiul doctrinelor lor respective despre suflet şi, pe deasupra, cum a fost mai ales cazul cu Zenon, al unei interpretări integrale şi analogice a microcosmosului şi a macrocosmosului.

Există două indicii, de valoare inegală, care permit să se stabilească un contact între Platon şi medicina siciliană. Către 370-360, unul dintre reprezentanţii acesteia, Philistion, a stat în Atena[8]. Este un indiciu istoric care ar rămîne fără nici o consecinţă dacă n-ar fi confirmat de prezenţa, în opera lui Platon, a unor elemente împrumutate din învăţăturile sicilienilor şi ale hipocraticilor. Problema neinteresîndu-ne decît sub un aspect mai degrabă marginal, ne vom dispensa de a o trata aici în toată amploarea ei[9]. Interesul stoicilor pentru teoria cunoaşterii sensibile este binecunoscut şi vom reveni la el imediat. S-ar putea presupune că e vorba aici de unul dintre numeroasele împrumuturi din medicina siciliană, fiindcă vom vedea mai apoi medicina pneumatică şi galenică ocupîndu-se activ de aceste probleme. Uneori, prin intermediul stoicismului se poate reconstitui gîndirea medicală mai veche, acolo unde nu există mărturii mai directe.

Platon nu adoptă conceptul de pneuma, dar explicaţia pe care o dă mecanismelor vederii (*Timaios*, 45 b-d) şi auzului (*Timaios*, 67 b),

avînd multe afinităţi cu cele mai tardive idei stoice şi medicale, ar putea deriva din învăţătura sicilienilor. Formarea imaginilor optice nu este fără afinitate cu principiul radarului : ochii, depozitari ai focului intern, lansează o rază de foc prin pupile, rază care întîlneşte „focul extern" proiectat de corpurile sensibile în afara lor. Aristotel (*De anima*, 428 a) va reduce la unu numărul „focurilor", în special la „focul extern" care, în actul vederii, se reflectă în membranele oculare. Pentru Platon, auzul rezultă din impactul undei sonore asupra urechilor, impact care se transmite „creierului şi sîngelui, ca astfel să ajungă la suflet" (*Timaios*, 67 b), explicaţie foarte asemănătoare celei pe care Porticul o va da acestui fenomen, cu diferenţa că, pentru stoici, unda sonoră primeşte numele de *pneuma vocală*[10].

După Platon, un contact mai direct se stabileşte între doctrinele medicale siciliene şi marii gînditori ai epocii, graţie îndeosebi remarcabilei activităţi a lui Diocles din Carystos, contemporan dacă nu înaintaş al lui Aristotel[11]. Este încă prematur să ne pronunţăm asupra a ceea ce Stagiritul îi datorează lui Diocles ; în orice caz, comparînd teoria aristotelică a pneumei fantastice cu noţiunea stoică de *hegemonikon* sau „Principal" al sufletului, noţiune elaborată de Portic plecînd de la datele medicinei empedocleene, este posibil, dacă nu şi necesar, să conchidem că Aristotel a fost acela care s-a inspirat din Diocles şi nu invers.

Pentru Zenon, datele luate din învăţătura lui Diocles şi mai ales noţiunea medicală de pneuma formează scheletul unei întregi animologii micro- şi macrocosmice, care reprezintă cea mai importantă tentativă a spiritului elenistic de a concilia omul cu lumea, ceea ce se află jos cu ceea ce se află sus. Construită plecînd de la sinteza stoică, magia Antichităţii tîrzii, ale cărei principii se regăsesc, perfecţionate, în magia Renaşterii, nu e decît o prelungire practică a teoriilor medicale empedocleene, reelaborate de Portic.

În vreme ce pentru Aristotel pneuma nu era decît un înveliş subtil al sufletului, pentru stoici, ca şi pentru medici, pneuma este sufletul însuşi care pătrunde corpul omenesc în întregime, supraveghindu-i toate activităţile – fie că e vorba de mobilitate, de cele cinci simţuri, de excreţie sau de secreţia spermei. Teoria stoică a cunoaşterii sensibile nu e lipsită de legătură cu aceea a lui Aristotel : un „sintetizator" cardiac, hegemonikonul, recepţionează toţi curenţii pneumatici care-i sînt transmişi de organele de simţ şi produce „fantasme comprehensibile" (*phantasia kataleptiké*) aprehendate de intelect[12]. Acesta

nu cunoaşte decît „amprentele de pe suflet” (*typosis en psyché*) produse de Principal care, precum un păianjen din mijlocul pînzei sale, pîndeşte din sediu-i cardiac – centru al corpului – toate informaţiile ce-i sînt transmise de simţurile periferice[13]. Pentru Crisip, „perceperea unui obiect s-ar face printr-un curent pneumatic care, plecînd de la hegemonikon, se îndreaptă către pupila ochiului, unde intră în contact cu porţiunea de aer situată între organul vizual şi obiectul perceptibil. Acest contact produce în aer o anumită tensiune – ea se propagă urmînd forma unui con al cărui vîrf este în ochi şi a cărui bază ne delimitează cîmpul vizual”[14]. Aceeaşi circulaţie pneumatică însufleţeşte cele cinci simţuri, ca şi producerea vocii şi a spermei[15]. Stoicii mai tîrzii, ca Epictet, inspirîndu-se poate din radarul platonician, ajung chiar să admită că, în actul vederii, pneuma depăşeşte organul senzorial ca să intre în contact cu obiectul sensibil şi să aducă imaginea percepută la hegemonikon[16].

Teoria cunoaşterii pneumatice, provenită din vechi teorii medicale dar perfecţionată de Portic, îşi face din nou intrarea în disciplina din care ieşise prin intermediul şcolii medicului Atheneu din Attaleia, stabilit la Roma în secolul I p.C. După doctrina medicilor „pneumatici”, al căror reprezentant principal a fost Arhigene din Apameia, în Siria, activ la Roma sub împăratul Traian, hegemonikonul nu intervine direct în procesul cunoaşterii sensibile. Marele Claudius Galenus, autoritate medicală în secolul al II-lea, se inspiră din teoriile „pneumaticilor” prin aceea că nu mai admite ca hegemonikonul să fie situat în inima omului, ci în creier. Îi atribuie totuşi importanta funcţie de *synaisthesis*, de „sintetizare” a informaţiilor pneumatice[17].

Ne-ar fi imposibil să ne oprim aici asupra faimei lui Galen în Evul Mediu. Operele sale au fost folosite şi, prin aceasta, păstrate de medicina arabă. Evenimentul cultural pe care unii îl numesc „Renaşterea din secolul al XII-lea” a însemnat redescoperirea Antichităţii greceşti prin filieră arabă. Galen şi-a făcut din nou apariţia în cultura europeană prin traducerile în latină ale autorilor arabi[18]. La începutul secolului al XIII-lea, enciclopediile medievale ale cunoaşterii înregistrează noile cunoştinţe, care vor deveni din acel moment un bun comun al acelei epoci.

Una dintre summele cele mai cunoscute ale timpului era *De proprietatibus rerum libri XIX*, redactată între 1230 şi 1250 de un frate minorit, Bartholomaeus Anglicus, care predase la Magdeburg şi la Sorbona. Nenumăratele incunabule, cele optsprezece ediţii şi

traducerile în şase limbi vernaculare nu sînt suficiente ca să dea o idee despre prestigiul – din păcate, mult superior valorii – acestei opere destul de mediocre. Fapt semnificativ, la începutul secolului al XIV-lea, copia ce aparţinuse lui Pierre de Limoges era legată cu un lanţ de pupitrul capelei Universităţii din Paris[19].

Psihologia facultăţilor intelectuale sau teoria „virtuţilor” sufletului este expusă de Bartholomaeus în cea de-a treia carte a summei sale[20] după traduceri latine din arabă ca *Hysagoge in medicinam* (sau *Isagoge ad artem parvam Galeni*) de Hunain ibn Ishaq, alias Johannitius, medic irakian din secolul al IX-lea[21], după scrierile lui Constantin Africanul sau după compilaţii ca *De motu cordis* de Alfred Englezul şi pseudo-augustinianul *De spiritu et anima*, o scriere din secolul al XII-lea atribuită astăzi lui Hugues de Saint-Victor sau mai curînd lui Alcher de Clairvaux.

În această doctrină, destul de stîngaci rezumată de Bartholomaeus, în care galenism şi aristotelism se amestecă, sufletul omenesc se împarte în trei : sufletul raţional sau intelectual, etern, incoruptibil şi nemuritor, sufletul sensibil, făcut dintr-o substanţă spirituală, şi sufletul vegetativ. Sufletul vegetativ este comun omului şi plantelor, sufletul sensibil este comun omului şi animalelor, în timp ce sufletul raţional aparţine numai omului (III, 7). Sufletul vegetativ este răspunzător de generaţia, de conservarea şi de creşterea corpurilor : el veghează activităţile de nutriţie, de digestie şi de excreţie (III, 8). Sufletul sensibil – cel care ne interesează aici – are trei facultăţi : *naturală*, *vitală* şi *animală*. Se pare că prin facultatea naturală, care-şi are sediul în ficat şi se transmite în corp prin circulaţia venoasă, sufletul sensibil nu face decît să ia asupra sa funcţiile sufletului vegetativ, adică nutriţia, generaţia şi creşterea (III, 14). Sediul facultăţii vitale sau spirituale este inima, care propagă viaţa în întregul organism prin spiritul circulînd în artere. Cît despre facultatea *animală*, sediul ei este creierul. Ea se împarte în trei (III, 16) : *virtus ordinatiua*, *sensitiua* şi *motiua*. Distincţia dintre primele două este destul de greu de sesizat, încît chiar Bartholomaeus o uită la un moment dat (III, 12), oprindu-se numai asupra descrierii facultăţii sensibile[22].

Camera sau ventriculul anterior al creierului, sediu al imaginaţiei (ori, în limbajul lui Bartholomaeus, al unei *virtus imaginatiua*, ramificaţie din *ordinatiua*), este plin de terminaţii nervoase care stabilesc comunicarea cu organele senzoriale. Acelaşi spirit – numit aici „sensibil” – circulă în nervi şi în artere (III, 9), ceea ce ne face

să credem că la originea doctrinelor expuse de Bartholomaeus exista ideea, curentă în medicina arabă, că inima este unicul generator de spirit vital care, ajuns la creier, ia numele de spirit sensibil. Mesajele celor cinci simţuri „externe” sînt transportate de spirit pînă la creier, unde rezidă *simţul intern* sau *comun*. Activitatea simţului comun este, la Bartholomaeus, aceea desfăşurată de *virtus ordinatiua*, care ocupă cele trei ventricule cerebrale : anterior, sediu al imaginaţiei, median, sediu al raţiunii, şi posterior, sediu al memoriei. Imaginaţia converteşte limbajul simţurilor în limbaj fantastic, astfel ca raţiunea să poată capta şi înţelege fantasmele. Datele imaginaţiei şi ale raţiunii sînt depozitate în memorie (III, 10).

Bartholomaeus nu este decît imaginea, destul de fidelă, a concepţiilor unei întregi epoci, împărtăşite de Albert cel Mare, Roger Bacon şi Toma d’Aquino. Majoritatea acestor teorii era deja accesibilă, în latineşte, încă din a doua jumătate a secolului al XI-lea, cînd, după o viaţă aventuroasă, medicul cartaginez Constantin Africanul şi-a găsit pacea în schiturile din Montecassino şi s-a consacrat traducerii de opere medicale arabe, care au circulat multă vreme sub propriul său nume. În sfîrşit, în secolul al XII-lea, marele traducător Gerardus din Cremona, instalat la Toledo în colegiul arhiepiscopului Raimundus, a dat, între altele, o versiune latină a operelor lui Avicenna, în care teoria sintetizatorului fantastic şi a compartimentelor creierului era deja un loc comun.

2. Fluxul şi refluxul valorilor în secolul al XII-lea

Originalitatea unei epoci nu se măsoară după conţinutul sistemelor ei ideologice, ci mai curînd după „voinţa selectivă”, adică după *grila interpretativă* pe care o interpune între un conţinut preexistent şi rezultatul său „modern”[23]. Trecerea unui mesaj prin filtrul hermeneutic al unei epoci produce două efecte de ordin semantic : primul, vizînd organizarea însăşi a structurii culturale a timpului şi situîndu-se astfel în afara acesteia, se defineşte ca un mecanism complex şi subtil de punere în valoare sau, dimpotrivă, de refulare a anumitor conţinuturi ideologice ; al doilea, care acţionează în chiar interiorul structurii culturale, se defineşte ca o distorsiune sistematică ori chiar ca o inversare semantică a ideilor ce trec prin grila interpretativă a epocii.

Toate acestea fac ca dorinţa supremă a istoricului ideilor să nu fie sau să nu trebuiască a fi aceea de a defini conţinuturile ideologice ale unei perioade determinate, care au, în fond, un caracter recurent, ci de a-i întrevedea *filtrul hermeneutic*, „voinţa selectivă”, care este, în acelaşi timp, o *voinţă deformatoare*.

O ideologie se poate descrie ; un sistem interpretativ – singurul care contează, fiind singurul care dă măsura originalităţii unui moment cultural faţă de altul – este insesizabil. Prezenţă tacită dacă nu ocultă, dar şi obiectivă şi inexorabilă, el se arată pe furiş în toată complexitatea sa, ca să se sustragă imediat apoi privirii cercetătorului. Ca să poată practica istoria ideilor, acesta este chemat *să vadă* nu numai ceea ce se arată prin excelenţă, *ideile* înseşi, dar chiar ceea ce nu se arată, firele secrete care leagă ideile de voinţa invizibilă a timpului ce le regizează. Ideile sînt văzute de toată lumea ; *istoricul* ideilor e ţinut să privească în culise, să contemple cealaltă faţă a teatrului, scena văzută dinăuntru.

Este imposibil să pătrunzi în culisele Renaşterii din secolul al XV-lea fără să fi aruncat mai întîi o privire în cele ale Renaşterii secolului al XII-lea[24]. Teoriile erosului fantastic au fost elaborate în cursul acesteia, ca să-şi atingă gloria, repede degenerată în manierism, în poezia din *Dolce Stil Novo*.

„Voinţa selectivă” a Renaşterii italiene se aplică în bună parte producţiilor, deseori fastidioase, ale precursorilor din veacul al XIII-lea, spre a le impune propriul ei sistem interpretativ. Nu din pură complezenţă Marsilio Ficino, al cărui tratat despre iubire este redactat întru folosinţa unui descendent al lui Guido Cavalcanti[25], expune în detaliu cîteva teorii erotice aparţinîndu-i acestuia. Fiind unul dintre principalii reprezentanţi ai grupării *Fedeli d’Amore*, Guido Cavalcanti a elaborat o psihologie empirică a erosului care nu diferă în esenţă de aceea a lui Ficino.

Cazul lui Giovanni Pico, pe care-l vom analiza în al treilea capitol al cărţii de faţă, este mai complicat : o manifestare vădită a complexului lui Oedip, s-ar spune, dacă această formulă n-ar fi de-acum căzută în desuetudine din pricina repetării ei abuzive. Stimulat sau mai degrabă enervat de capodopera care e micul tratat al lui Ficino despre iubire, Pico uită de orice curtoazie şi încearcă să-l recuze în bloc. De aceea se aruncă asupra lui Guido Cavalcanti, reproşîndu-i lipsa de profunzime, şi propune ca model de poem de dragoste o *Canzona* a propriului său prieten, Girolamo Benivieni, pe care o şi

comentează. Exemplul lui Pico este foarte semnificativ. El uită ceea ce în altă parte demonstrează a şti prea bine, şi anume că o epocă culturală nu este definită de conţinutul ideilor pe care le vehiculează, ci de filtrul interpretativ pe care-l propune ; şi îi cere lui Guido Cavalcanti ceea ce Ficino, mai subtil în această privinţă, n-ar fi îndrăznit niciodată să pretindă : anume ca el să folosească deja interpretarea platonicizantă a secolului al XV-lea ! *Canzona* lui Benivieni nu diferă de vreo *canzona* a lui Cavalcanti decît prin aceea că-i furnizează *direct* lui Giovanni Pico interpretarea pe care ar fi produs-o chiar în absenţa poemului, de vreme ce era *propria* sa interpretare despre eros în general. Lectura platonicizantă a lui Cavalcanti reprezenta pentru Ficino o cale hermeneutică piezişă, care-i permitea totodată să aducă omagiu unui precursor şi strămoşului cuiva pentru care avea multă afecţiune. Or, refuzînd un adevărat *obiect* de interpretare – căci diferenţa dintre comentariul lui şi textul comentat e doar prozodică, primul fiind în proză, al doilea în versuri –, Pico formulează, în fond, un refuz tranşant al oricărei hermeneutici. Pentru Ficino, Cavalcanti există în măsura în care a spus ceva *interpretabil* ; pentru Pico, el nu există, pentru că nu-i furnizează ceva deja *interpretat*, cum era cazul cu prietenul său Benivieni. În rest, nici o altă mare diferenţă de fond nu separă teoriile lui Ficino de acelea ale lui Pico, deşi cel de-al doilea îi reproşează constant primului vulgaritatea cu care abordează subtilele probleme ale iubirii[26].

Într-un fel respectuos şi pozitiv, ca la Ficino, sau dispreţuitor şi negativ, ca la Pico, Renaşterii florentine îi revine în orice caz prioritatea cronologică în redescoperirea celeilalte Renaşteri, aceea din secolele al XII-lea şi al XIII-lea.

Savanţii moderni, care confundă cîteodată redescoperirea cu rezumatul sau cu reluarea literală a aceloraşi idei, nu-i atribuie această prioritate decît lui Mario Equicola, interpret al poeziei provensale în *Libro de natura de amore*, al cărui original latin, după care a fost efectuată traducerea italiană din 1509-1511 publicată în 1525, datează din anii 1494-1496[27], imediat după moartea lui Pico. Or, e adevărat că Mario Equicola se referă direct la lirica trubadurilor, în timp ce Cavalcanti, în care Ficino descoperă un precursor, nu este decît reprezentantul tîrziu al unei şcoli italiene care, profitînd şi de lecţiile şcolii siciliene[28] şi în concurenţă cu şcoala din Bologna, substituie codului trubadurilor un cod mai rigid şi „ştiinţific". Fireşte, cele

două experienţe nu sînt superpozabile, dar „stilnovismul” şi poezia provensală purced amîndouă din aceeaşi rădăcină existenţială – care este *l'amour courtois*, „iubirea curtenească”.

Aculturaţia Occidentului

Spectatorul care urmăreşte ideile şi curentele ideologice de pe scena veacului al XII-lea este deconcertat de varietatea lor. O incursiune foarte rapidă în culise, pe care încă puţini se hazardează s-o întreprindă, ne relevă că multele fire se adună într-o singură mînă, într-o singură „voinţă selectivă”, poate[29].

Fenomenul care caracterizează mişcările de idei în secolul al XII-lea ar putea fi comparat cu un imens flux şi reflux de informaţii şi de valori culturale. Spania din vremea *Reconquistei*[30] este unul dintre principalele lui focare. Pe măsură ce regatul creştin al Castiliei înaintează, iar arabii se retrag, „specialiştii” sau aventurierii năvălesc pe dată, fascinaţi de bogăţia şi de cultura musulmanilor, şi îşi încep activitatea febrilă de traducere, în care se amestecă uimirea şi polemica religioasă. Rapid, îndeosebi datorită colegiului de traducători instalat la Toledo, Occidentul latin ia contact cu principalele monumente ale culturii arabe (şi ale Antichităţii greceşti) din domeniul medicinei, al filozofiei, al alchimiei şi al religiei. Cea din urmă formează materia refutaţiilor şi Rodrigo Ximenez de Rada sau Pierre le Vénérable, abate de Cluny, se achită conştiincios de această sarcină. Filozofia dă de gîndit. În orice caz nu este acceptată cu uşurinţă şi fără amendamente decît dacă, din întîmplare, un filozof evreu din Cordoba precum Solomon ibn Gabirol are norocul de a trece – sub numele latinizat de Avicebron, Avencebrol sau Avemcembron – drept creştin. Dar de îndată ce Aristotel a fost descoperit în arabă şi în greacă, scolastica şi-a găsit omul. Pînă la redescoperirea lui Platon şi a neoplatonismului păgîn, nici o autoritate n-a putut concura cu acest maestru. Medicina a avut aceeaşi soartă : a fost imediat îmbrăţişată, cu atît mai mult cu cît galenismul arabilor concorda în numeroase privinţe cu doctrinele lui Aristotel. Vremea marilor sinteze, a summelor, sosise.

Cît despre cultura arabă din Spania, e mai greu de precizat ce a luat cu sine în refluxul ei : poate nişte urme de misticism creştin, vizibile la Ibn'Arabî, marele maestru sufit din secolul al XIII-lea.

Oricum, cei care avură de profitat din acest schimb de valori au fost în primul rînd creştinii.

Acest proces de aculturaţie care se efectua în extremul Apus al Europei s-a însoţit şi de pătrunderea insistentă a elementelor provenind din Răsărit, care ameninţau cu dezintegrarea bazelor înseşi ale societăţii medievale. Multă vreme disimulată sub alte nume, ori stînd pur şi simplu ascunsă, vechea gnoză universalistă a lui Mani îşi făcu din nou apariţia, în secolul al X-lea, prin învăţăturile preotului bulgar Bogomil. Bogomilismul, care a ajuns repede în Bizanţ, se împodobea cu tot arsenalul gnozelor dualiste : îl ţinea pe adversarul lui Dumnezeu drept creator al lumii vizibile şi drept inspirator al Vechiului Testament, care era respins în bloc sau aproape ; predica *encratismul* sau abandonarea căsătoriei şi abţinerea de la relaţii sexuale, pentru a nu perpetua creaţia rea a lui Satan, şi *vegetarianismul*, pentru a evita încorporarea elementului satanic prezent în regnul animal ; recomanda de asemenea *antinomismul* sau nesupunerea faţă de legile dictate de autoritatea civilă şi religioasă[31].

Catharismul, care începe să se manifeste către finele primei jumătăţi a secolului al XII-lea, reprezintă fără îndoială ramura occidentală a bogomilismului[32]. Urme sporadice de gnoză dualistă apar totuşi încă de la începutul secolului al XI-lea, în Franţa şi în Italia. Un grup de nobili şi de călugări din Orléans profesa, către 1015, encratismul, vegetarianismul şi *docetismul* sau ideea că Isus n-a asumat niciodată un adevărat trup omenesc, şi ea parte constitutivă a doctrinelor dualiste[33]. Un al doilea caz, la Monforte în Piemont, se aseamănă îndeaproape cu cel din Orléans prin caracterul credinţelor ca şi prin mediul de provenienţă a membrilor grupului. Anticlericali, docetişti, antinomişti, encratişti şi vegetarieni, nobilii din Monforte prefigurează de asemenea *endura* (din occit. „privaţiune, post") cathară prin ideea că membrii sectei lor care se apropie de moarte trebuie ucişi ritualic, pentru a fi cruţaţi de suferinţele agoniei[34]. La începutul secolului al XII-lea, influenţele bogomile sînt prezente în erezia anticlericală şi iconoclastă a lui Pierre de Bruis şi a predicatorului itinerant Henri[35], ca şi în profesiunea de credinţă dualistă a doi ţărani din Soissons, Clément şi Ébrard (1114)[36]. Tanchelm d'Anvers şi Eudo (Éon) de l'Étoile, personaje foarte bizare, par să fie influenţaţi de gnosticismul primelor secole de după Cristos, primul inspirîndu-se mai precis din Simon Magul din Samaria. Inspiraţie poate spontană, provenind din străfundurile inconştientului colectiv, de vreme ce

amîndoi fură declaraţi nebuni de unii contemporani ai lor, ca şi de savanţii de astăzi.

Catharii, dualişti puritani din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, au fost singurii care s-au organizat, urmînd modelul bogomililor[37], în puternice Biserici care, în sudul Franţei şi în nordul Italiei, au constituit o ameninţare reală pentru Biserica catolică. În lupta împotriva catharilor a creat aceasta şi a perfecţionat neliniştitorul instrument al Inchiziţiei.

Diferenţa dintre cathari şi ereticii din Orléans şi din Monforte nu e de căutat pe plan ideologic, ci mai ales pe planul puterii efective pe care cei dintîi au atins-o prin predicarea lor activă. Deşi oferindu-şi alte justificări doctrinale decît cei din Orléans şi din Monforte, catharii nu profesau mai puţin *anticosmismul* sau opoziţia faţă de lumea rea creată de Satan, docetismul, encratismul, antinomismul, anticlericalismul şi vegetarianismul (sau aproape, de vreme ce peştii, pe care-i considerau generaţi spontan, fără relaţie sexuală, de către apă, nu erau excluşi din mesele lor frugale).

Tot ce ne interesează aici este formarea doctrinelor iubirii în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, nu istoria dualismului medieval. Or, lucru foarte important, morala catharilor, puritană în principiu, admitea totuşi în anumite cazuri libertinismul, formă gravă de antinomism în raport cu reglementările sociale ale catolicilor. Encratişti, catharii nu admiteau nici căsătoria: *Legitima connubia damnant. Matrimonium est meretricium, matrimonium est lupanar**, declarau ei, opunîndu-se acestei „legalizări a concubinajului". „Condamnă în mod absolut căsătoria [...]", ne spune inchizitorul Bernard Gui[38], „pretind că în căsătorie starea de păcat este perpetuă. Neagă faptul că Dumnezeu cel bun ar fi instituit-o vreodată. Declară că a-ţi cunoaşte carnal femeia nu e o greşeală mai mică decît relaţiile incestuoase cu mama, fiica sau sora."

Pe de altă parte, dat fiind că drumul iniţierii cathare mergea de la simplul *credincios* la acela *perfect*, slăbiciunea sexuală a credincioşilor era admisă în mod deschis (*publice*), cu condiţia să nu fi purtat marca legală a căsătoriei, căci era mult mai grav să faci dragoste cu propria-ţi soţie decît cu altă femeie, *facere cum uxore sua quam cum alia muliere*. Aceasta deschidea drum unui libertinaj sexual

* „Ei condamnă căsătoriile legitime. Căsătoria este prostituţie, căsătoria este lupanar."

de care Biserica catolică se temea cel puţin tot atît ca de doctrina dualistă a catharilor, din cauza consecinţelor antisociale şi antidemografice[39].

Fluxul cultural care a invadat Europa occidentală dinspre Vest şi dinspre Est, şi din care au rezultat scolastica Evului Mediu tîrziu şi sectele dualiste, poate fi totuşi considerat, în anume limite, un fenomen de import. Cînd mareea s-a retras, influenţele de la Apus şi cele de la Răsărit s-au găsit unite în ideologia bizară şi originală de *amour courtois*.

Împreună cu catharismul, iubirea curtenească are în comun dispreţul faţă de căsătorie şi ambiguitatea unui mesaj care, ostil în principiu relaţiilor sexuale, nu e mai puţin contrazis în practică de moravurile libertine ale truverilor. Ca şi credincioşii cathari, unii dintre ei par a-şi fi permis sistematic licenţe. Fenomenul *amour courtois* are însă mai multe în comun cu medicina şi cu mistica arabă, ceea ce nu anulează totuşi ipoteza unui dublu izvor de inspiraţie.

Idealizarea şi chiar ipostazierea femeii, componentă importantă în *amour courtois*, erau de multă vreme prezente în poezia mistică arabă. Aceasta, de altfel, nu era scutită de acuzaţia de dualism, fenomen la fel de prost tolerat de musulmani ca şi de creştini. În 783, poetul Bashshâr ibn Burd a fost condamnat la moarte ca *zindîq* sau criptomanihean (deci cathar *avant la lettre*), „deoarece o identificase pe femeia căreia îi dedicase poemul său cu Spiritul sau *rûh*, intermediar între om şi Dumnezeu"[40]. Numai feminitatea inaccesibilă poate fi divinizată şi R. Boase ne aminteşte, ca pandant cathar al întîmplării lui Bashshâr, că Gervais de Tilbury a trimis la rug o tînără fată pentru singurul motiv că-i refuzase avansurile erotice[41].

În Islam, identificarea femeie-entitate suprasensibilă era mai mult sau mai puţin curentă, fără să fie lipsită de ambiguitate. Misticul sufit Sanâ'î, mort pe la 1150, reprezenta cu trăsături de femeie o *Madonna Intelligenza*, ghid al pelerinului în cosmosul neoplatonicienilor din Islam[42], fiind totodată, pe de altă parte, autorul uneia din cele mai teribil diatribe împotriva femeilor care a existat vreodată[43]. E vorba, fără îndoială, de dublul aspect al feminismului : aspectul *natural*, care provoacă şi justifică misoginia ascetului, şi aspectul *esenţial* sub care, ca să împrumutăm de la feministe un termen el însuşi împrumutat de la Mao şi prin el de la taoism, femeia este „cealaltă jumătate a cerului".

Îndulcind contradicţia dintre aceste două chipuri separate ale feminismului, misticul sufit Ibn'Arabî din Murcia nu contemplă femeia decît sub speţă ideală. La Mecca, în 1201, el compune un *Dîwân* dedicat lui Nezâm (Armonia), fiica nobilului imam de origine iraniană Zâhir ibn Rostam[43bis]. Intitulat *Interpretul dorinţelor arzătoare*, prologul acestui *Dîwân* conţine aceste confesiuni intime :

> Or, acel şeic avea o fată, o adolescentă zveltă care înlănţuia privirile oricui se uita la ea şi a cărei singură prezenţă era podoaba adunărilor şi uimea pînă la stupoare pe oricine o contempla. Numele ei era Nezâm [*Harmonia*] şi era supranumită „Ochiul Soarelui şi al frumuseţii" [*'ayn al-Shams wa'l-Bahâ'*]. Învăţată şi pioasă, avînd experienţa vieţii spirituale şi mistice, ea personifica venerabila vechime a întregului pămînt sfînt [Mecca şi Medina] şi tinereţea ingenuă a marii cetăţi credincioase profetului [Mecca cerească]. Magia privirii, graţia conversaţiei erau o asemenea încîntare încît, de i se întîmpla să fie prolixă, vorba-i curgea ca un izvor ; concisă, era o minune de elocinţă ; vorbăreaţă, era limpede şi transparentă [...]. De n-ar exista suflete meschine, gata de scandal şi de vorbe rele, aş comenta aici frumuseţile cu care Dumnezeu a înzestrat-o la trup şi la suflet deopotrivă, care suflet îi era o grădină de generozitate [...]. Pe vremea cînd o frecventam, observam cu grijă darurile nobile ce-i împodobeau făptura, pe lîngă ceea ce-i adăuga societatea mătuşii şi a tatălui ei. Am luat-o atunci ca tip de inspiraţie a poemelor conţinute în cartea de faţă şi care sînt poeme de dragoste, compuse din fraze elegante şi blînde, deşi n-am izbutit să exprim nici măcar o parte din emoţia pe care sufletul meu o încerca şi pe care frecventarea acestei tinere fete o deştepta în inima mea, nici din iubirea generoasă pe care o resimţeam, nici din amintirea lăsată în memoria mea de prietenia-i nedezminţită, nici din ceea ce erau graţia spiritului şi pudoarea umbletului ei, de vreme ce ea este obiectul căutării [*Quête*] şi nădejdilor mele, fecioara Prea-Curată [*al Adkrâ al-batûl*]. Am izbutit totuşi să pun în versuri unele gînduri ale nostalgiei mele, oferite aici ca daruri şi ca obiecte de preţ. Mi-am lăsat sufletul îndrăgostit să se rostească limpede, am voit să sugerez cît de profund era simţămîntul pe care l-am încercat, cît de adînc chinul ce m-a zbuciumat în acea vreme acum trecută şi ce părere de rău mă mai străbate încă la amintirea nobilei prezenţe a acestei tinere[44].

Cu toate că Ibn'Arabî a avut grijă să precizeze că poemele sale au un caracter simbolic, că frumuseţile vizibile nu fac decît să evoce

realităţile suprasensibile ale lumii inteligenţelor angelice, un doctor din Alep îl acuză că a disimulat în ele o dragoste senzuală, ca să-şi salveze reputaţia de austeritate. Acest personaj, real ori fictiv, îşi ocupă aici locul care i se cuvine : e moralistul care intervine ca să pună la îndoială puritatea de intenţie a îndrăgostitului şi care suscită din partea acestuia chiar aceste proteste ce formează explicaţia esenţei de *amour courtois*. E vorba, aşadar, mai mult decît de un personaj, de o *funcţie* în structura însăşi a genului literar (şi existenţial) cultivat de fidelii amorului, de la trubaduri la Dante. Spre a respinge aceste insinuări vulgare, Ibn'Arabî se hotărăşte să scrie un lung comentariu la *Dîwân*, în care explică ceea ce Henry Corbin numeşte „modul de apercepţie teofanică" propriu fidelilor amorului. Astfel, Nezâm devine „o Înţelepciune [*Sophia*] sublimă şi divină, esenţială şi sacrosanctă, care s-a manifestat în *mod vizibil* autorului acestor poeme, cu o asemenea blîndeţe încît a născut în el bucurie şi vioiciune, emoţie şi încîntare"[45].

Frumuseţea inteligibilă manifestată în frumuseţea sensibilă a femininului este expresia, emoţionantă şi optimistă, a platonismului misticului andaluz. Corolarul acestei concepţii este dublu : mai întîi, ceea ce aparţine inteligibilului este înzestrat cu o frumuseţe feminină, precum îngerul care apare sub trăsăturile unei „prinţese de printre greci"[46] ; în al doilea rînd, tot ceea ce cade sub strălucirea inteligibilului participă la virtuţi virginale, precum sfînta Fatima din Cordoba care, la vîrsta de nouăzeci de ani, are mereu înfăţişarea unei tinere fete[47]. Contrariu lui Sanâ'î, care constata că lumea sensibilă e o capcană în care frumuseţea nu corespunde unei calităţi ontologice, Ibn'Arabî manifestă un dezinteres împins la extrem faţă de acest adevăr, nereţinînd decît ideea continuităţii între frumuseţea sensibilă şi Frumuseţea inteligibilă.

Acestea fiind spuse despre idealizarea fiinţelor feminine, e timpul să revenim în preajma fidelilor noştri ai amorului din Occident. Una dintre trăsăturile cele mai proeminente în *amour courtois* este „vocaţia suferinţei" pe care o manifestă fidelul. Ocultarea iubirii reprezintă un element esenţial al ritualului erotic. În acest proces de îndepărtare voluntară a obiectului iubirii, îndepărtare ce produce suspendarea indefinită a împlinirii dorinţei, trebuie să vedem unul dintre secretele tradiţiei occidentale. Nici o barieră nu e prea puternică în acest caz, nici chiar aceea pe care îndrăgostitul însuşi şi-o creează afectînd

moravuri uşoare ce duc la instaurarea unui climat de suspiciune publică. El caută prin aceasta, în mod voit, să obţină nu favorurile, ci *dispreţul* femeii iubite, ca astfel ea să-i fie mai mult ca niciodată inaccesibilă. În loc să-şi aline chinurile pasiunii, fidelul se străduieşte prin toate mijloacele să le sporească. El are vocaţia bolii şi refuză să fie vindecat după legea vulgară a potolirii dorinţei, fie că ea s-ar întîmpla pe furiş, ca la amanţi, ori legal, ca la cei căsătoriţi[48].

Faptul că erosul poate să asume forme patologice nu reprezintă nimic nou în istoria medicinei. O aluzie la *cogitatio immoderata* suscitată de o imagine feminină apare chiar în foarte convenţionalul tratat *De l'amour* de André le Chapelain, puritan din secolul al XII-lea care a avut ghinionul de-a fi luat drept cathar[49] :

> Cînd cineva vede o femeie care merită atenţie erotică, imediat începe s-o dorească în inima sa. Apoi, cu cît se gîndeşte la ea, cu cu atît mai mult se simte pătruns de dragoste, pînă cînd ajunge s-o reconstituie cu totul în fantezia sa. Pe urmă, începe să se gîndească la formele ei, îi deosebeşte membrele, le închipuie în acţiune şi-i explorează [*rimari*, literal : a despica, a crăpa] părţile tăinuite ale trupului.

Fantasma feminină poate atunci să pună stăpînire pe întregul aparat pneumatic al îndrăgostitului, producînd – numai dacă dorinţa nu-şi află potolirea naturală – nişte perturbaţii somatice destul de neliniştitoare. Sub numele de *'ishq*, acest sindrom de dragoste este descris de Avicenna, al cărui *Liber canonis* a fost manualul curent de medicină în Evul Mediu tîrziu creştin. Dar deja Constantin Africanul vorbea despre asta, în traducerea pe care a făcut-o din *Liber regius* de 'Alî ibn 'Abbas al-Majûsî, cunoscut sub numele de Haly Abbas. După Constantin, semiologia erosului patologic este descrisă de Arnauld de Villeneuve şi de Vincent de Beauvais[50], care-l clasifică printre felurile de melancolie[51].

Numele sindromului este *amor hereos* sau, latinizat, *heroycus*, iar etimologia lui e încă îndoielnică : ar putea deriva din grecescul *erôs*, prin contaminare cu *hérôs*, erou[52], sau direct din *hérôs* (ipoteză împărtăşită de Marsilio Ficino)[53], căci, după o veche tradiţie, eroii erau nişte fiinţe aeriene malefice, asemănătoare demonilor[54].

Faptul că *melancholia nigra et canina* şi *amor hereos* sînt înrudite se explică prin aceea că fenomenele erotice anormale sînt asociate, încă de la Aristotel, cu sindromul melancolic. După această tradiţie,

Sfînta Hildegard din Bingen (1098-1179) atribuie melancolicilor capacităţi sexuale nelimitate :

> Melancolicii au oasele mari şi cu puţină măduvă, aceasta fiind atît de arzătoare, încît sînt incontinenţi cu femeile precum viperele [...]. Sînt excesiv de libidinoşi şi, la fel ca măgarii, n-au nici o măsură cu femeile. Dacă ar înceta această depravare, ar înnebuni [...]. Dragostea lor este mîrşavă, sucită şi ucigătoare ca aceea a lupilor voraci [...]. Au relaţii cu femeile şi totuşi le urăsc[55].

Ficino însuşi recunoaşte înrudirea dintre melancolie şi patologia erotică[56], iar Melanchthon face din amîndouă una singură, în formula sa *melancolia illa heroica*[57].

Etiologia cea mai completă a maladiei se găseşte în secţiunea *De amore qui hereos dicitur* din *Lilium medicinale* (1305) al doctorului Bernard de Gordon (cca 1258-1318), profesor la Montpellier[58] :

> Boala numită *hereos* este o angoasă melancolică pricinuită de iubirea pentru o femeie. *Cauza* aceste afecţiuni rezidă în coruperea facultăţii de estimare printr-o formă şi o figură care au rămas foarte puternic imprimate în ea. Cînd cineva se îndrăgosteşte de o femeie, se gîndeşte peste măsură la forma, la figura şi la felul ei de a fi, căci o crede cea mai frumoasă, mai demnă de a fi venerată, cea mai extraordinară şi mai bine făcută la trup şi la suflet din cîte există. De aceea o doreşte arzător, uitînd măsura şi bunul simţ, şi gîndeşte că, de-ar putea să-şi satisfacă dorinţa, ar fi fericit. Atît de alterată îi este judecata raţiunii, încît tot timpul închipuie forma femeii şi-şi neglijează toate activităţile, astfel că abia aude dacă i se vorbeşte. Şi fiindcă e vorba de o cogitaţie neîntreruptă, ea poate fi definită ca o angoasă melancolică. Se numeşte *hereos* pentru că seniorii şi nobilii contractau adesea această afecţiune, din pricina abundenţei deliciilor [...].

Semiologia sindromului este următoarea : „*Semnele* sînt lipsa de somn, de hrană şi de băutură. Tot trupul slăbeşte, în afara ochilor." El menţionează de asemenea instabilitatea emotivă, pulsul dezordonat şi mania ambulatorie. Pronosticul este de-a dreptul neliniştitor : „Dacă nu sînt îngrijiţi, devin maniaci şi mor." În sfîrşit, tratamentul bolii trebuie să înceapă cu „mijloace uşoare", ca persuasiunea, ori „forte", ca biciul, călătoriile, cultivarea plăcerilor erotice cu mai multe femei, excursiile în natură (*coito*, *digiuno*, *ebrietà e esercizio*, va recomanda Ficino). Numai „dacă nu există alt remediu", doctorul Bernard de Gordon, profesor şi practician, consiliază să se recurgă la

priceperea unei bătrîne şi oribile cotoroanţe, întru regizarea unei lovituri de teatru. Bătrîna va trebui să ascundă sub haine o cîrpă muiată în sînge menstrual. Dinaintea pacientului, ea va trebui mai întîi să debiteze cele mai rele clevetiri pe seama femeii iubite de el, iar dacă acest lucru se dovedeşte inutil, va trebui să scoată la iveală cîrpa, s-o exhibeze sub nasul nenorocitului şi să-i strige în faţă: „Iubita ta e aşa, e *aşa* ! ”, sugerînd că ea nu este decît – cum va spune *Malleus maleficarum* – un „rău al naturii”.

Istovit, medicul ajunge la încheiere: „Dacă nici după asta nu se hotărăşte să se răzgîndească, atunci nu e om, e dracul gol [...]”[59].

Cum o femeie, care e atît de mare, pătrunde prin ochi, care sînt atît de mici

Privind îndeaproape lunga descriere a maladiei *amor hereos* la Bernard de Gordon, ne dăm seama că e vorba de o infecţie fantastică, ea traducîndu-se printr-o consumpţie melancolică a subiectului, cu excepţia *ochilor* săi, care nu slăbesc. De ce *ochii* ? Din pricină că imaginea însăşi a femeii a pătruns în spirit prin ochi şi, prin nervul optic, s-a transmis spiritului sensibil ce formează simţul comun. Transformată în fantasmă, imaginea obsesivă a invadat teritoriul celor trei ventricule ale creierului, provocînd dereglarea acelei *virtus estimativa* sau a raţiunii, care-şi are locul în cea de-a doua celulă cerebrală. Dacă ochii nu participă la slăbirea generală a organismului e pentru că spiritul foloseşte aceste deschideri corporale ca să încerce să ia din nou contact cu obiectul care a fost convertit în fantasmă obsedantă: femeia.

Al doilea lucru demn de atenţie este că sindromul erotic nu reprezintă decît semiologia medicală – prin forţa împrejurărilor *negativă*, de vreme ce ne găsim în domeniul patologiei psiho-fizice – tipică pentru *amour courtois* exaltat de „fideli”. Într-adevăr, aceştia par să folosească toate mijloacele nu ca să se separe de contaminarea pneumatică funestă, ci, dimpotrivă, *ca să şi-o provoace*. Pe bună dreptate s-a vorbit de o „inversiune semantică”, de o valorizare pe dos a simptomelor patologice descrise de *materia medica* greco-arabă[60]. Chiar *locus amoenus* recomandat în tratamentul iubirii *hereos* reapare în poezia provensală, cu funcţia ce i se cunoaşte.

Trebuie dedus de aici că fenomenul *amour courtois* este rezultatul unei voinţe deformatoare care a exercitat o răsturnare a valorilor în

privinţa conceptului de *sănătate*, aşa cum era el definit de ştiinţa medicală a vremii. Prin această *Umwertung*, posomorîtul echilibru al forţelor psihice recomandat de tratatele docte s-a transformat într-o maladie a inteligenţei, în timp ce, dimpotrivă, maladia spirituală provocată de iubire a fost în cele din urmă exaltată ca adevărata sănătate a sufletului şi a trupului.

Numai că – şi aici ne distanţăm de punctul de vedere al lui Giorgio Agamben – această răsturnare a valorilor nu a avut loc în poezia provensală, plecînd de la sindromul *amor hereos*, ci deja mult înainte, în mistica sufită, plecînd de la conceptul echivalent de *'ishq* descris de Avicenna. Chiar atitudinea antinomistă a fidelului amorului, care constă în a afecta moravuri uşoare şi deprevate spre a întreţine mai tare flacăra pură a pasiunii, este prefigurată de atitudinea numită *malâmîya* sau *malâmatîya* în sufism, care constă – după definiţia primită de Ibn 'Arabî de la taumaturgul Abu Yahya al Sinhachî[61] – în „a oculta sfinţenia printr-o licenţă aparentă în comportament"[62].

Inversarea semantică a conceptului de sănătate psiho-fizică devine cu totul explicită în *Dolce Stil Novo*, care se ocupă cu descrierea minuţioasă a procesului de infectare fantastică produs de imaginea feminină. În faptul că acest simptom devine reţeta unei supreme experienţe spirituale rezidă secretul fidelilor amorului; ceea ce înseamnă a spune că „inima aleasă", departe de a trebui să urmeze preceptele ştiinţei medicale, se înnobilează pe măsură ce acceptă să tragă foloase din deliciile maladiei ce o consumă.

Această maladie e chiar experienţa descrisă de Guido Cavalcanti, din momentul cînd spiritul vizual interceptează imaginea femeii şi o duce în celula anterioară a creierului, sediu al facultăţii imaginative, pînă în momentul cînd fantasma feminină a infestat toată pneuma şi se propagă de acum înainte prin canalele spirituale ale organismului febril. Nu ne va mira că poetul Giacomo da Lentini poate să-şi pună această întrebare de aparenţă puerilă: cum se face că o femeie atît de mare a putut pătrunde în ochii mei, care sînt atît de mici, şi, pe acolo, în inima şi în creierul meu?[63] Medicii Antichităţii, precum Galen, erau şi ei intrigaţi de acelaşi fenomen: *Si ergo ad visum ex re videnda aliquid dirigitur* [...] *quomodo illum angustum foramen intrare poterit*?[64] Averroës răspunde spre uimirea (simulată, de altfel) a unora şi a altora. Nu e vorba de o impresie corporală, ci *fantastică*.

Simţul comun receptează fantasmele dincoace de retină şi le transmite facultăţii imaginative[65].

Dante merge mai departe în pneumofantasmologia sa erotică. În sonetul XXI din *Vita Nova*, el îşi închipuie Doamna ca recipient al spiritului ce debordează pe ochi şi pe gură, *miracolo gentil*[66]. Experienţa lui nu se consumă într-un cerc pneumatic interior, ci reprezintă, într-un anumit sens, o transvazare a spiritului ce presupune o anumită reciprocitate, deşi involuntară, a dorinţei. Printr-un fel de *significatio passiva*, obiectul rîvnit se transformă într-un subiect din care emană Iubire, dar fără ştirea sa[67]. Inocenţă virginală care nu face decît să sporească chinurile pasiunii, desfătătoare tortură a fidelului amorului.

Cu a sa *Vita Nova*, Dante pătrunde şi într-un domeniu misterios pe care rudimentele noastre de psihologie medievală încă nu ajung să-l explice : visul, viziunea.

3. Vehiculul sufletului şi experienţa prenatală

Această psihologie empirică a erosului, pe care o vom regăsi în gîndirea lui Ficino, nu era capabilă să satisfacă exigenţele de profunzime ale Renaşterii. Teoria cunoaşterii fantastice nu reprezenta decît ultimul segment dintr-o vastă doctrină privind pneuma şi sufletul.

Cum vom vedea mai pe urmă, înrudirea erosului cu magia este atît de strînsă, încît deosebirea dintre aceste operaţiuni se reduce la o diferenţă de grad. Experienţă fantastică efectuată prin canalele spirituale pe care le cunoaştem deja, magia se foloseşte de continuitatea dintre pneuma individuală şi pneuma cosmică. Aceeaşi „conspiraţie" pneumatică universală justifică psihologia abisală a erosului (*cf. infra*, cap. IV, 2).

Prin doctrina întrupării sufletului nu doar continuitatea pneumei este demonstrată, ci şi caracterul cosmic al oricărei activităţi spirituale. E vorba, desigur, de o formă destul de rafinată de speculaţie asupra raporturilor dintre microcosm şi macrocosm, însoţită de o dublă proiecţie care ajunge la cosmizarea omului şi la antropomorfizarea universului. Acest principiu, pe care istoricii ştiinţei îl repetă fără încetare, nedîndu-şi seama că e vorba de o simplă schemă ce admite nenumărate variaţiuni, este atît de generic încît nu explică nimic. Cum se face că omul este un compendiu al cosmosului şi, pînă la urmă, al *cărui* cosmos ? Iată nişte probleme a căror rezolvare este

departe de a fi univocă, şi e suficient să fi citit o bună istorie a filozofiei ca să-ţi dai seama de asta.

Renaşterea cunoaşte nu unul, ci cel puţin patru tipuri de cosmos : cosmosul geocentric, finit, al lui Aristotel, al lui Ptolemeu şi al Sfîntului Toma ; cosmosul infinit al lui Nicolaus Cusanus, al cărui centru este Dumnezeu, prezent pretutindeni ; cosmosul lui Aristarh şi al pitagoricienilor, ilustrat de teoria „heliostatică”[68] a lui Copernic[69] ; în sfîrşit, universul infinit al lui Giordano Bruno, în care se integrează sistemul nostru planetar heliocentric. La acestea s-ar putea adăuga vechea teorie geo-heliocentrică a discipolului lui Platon, Heraclide din Pont, niciodată complet abandonată în Evul Mediu, reluată mai tîrziu de Tycho Brahe[70]. Nici unul dintre aceste modele cosmologice nu exclude ipoteza magiei, de vreme ce aceasta este întemeiată pe ideea *continuităţii* dintre om şi lume, care n-ar putea fi tulburată de o simplă schimbare în teoriile privind constituirea lumii. Magicienii ca Giordano Bruno sau pitagoricienii-astrologi precum Kepler n-au nici o dificultate de a se adapta la noua filozofie. Ceea ce se schimbă, de la un cosmos la altul, este ideea demnităţii Pămîntului şi a omului ; şi aici există variaţiuni apreciabile de doctrină. În universul aristotelic, Pămîntul ocupă poziţia cea mai joasă, care corespunde efectiv inferiorităţii sale ontologice, pentru că el este locul impermanenţei, al schimbărilor rapide, al generaţiei şi al corupţiei. Tot ceea ce se află dincoace de sfera sublunară este surghiunit, ca să spunem aşa, într-un fel de infern cosmic de unde nu se iese decît trecînd de Lună[71]. Din contra, sferele planetare sînt divine şi dincolo de cerul stelelor fixe începe lăcaşul lui Dumnezeu.

Poate din joc, dar şi ca o consecinţă a faptului că Pămîntul nu era decît un astru „decăzut”, Nicole d’Oresme se întreba deja (în secolul al XIV-lea) dacă ideea de *fixitate* a Pămîntului nu era incompatibilă cu inferioritatea lui. Într-adevăr, fixitate înseamnă stabilitate, iar fixe sînt stelele din cel de-al optulea cer, pentru că ele sînt superioare astrelor rătăcitoare. De aceea Nicole d’Oresme emite ipoteza mişcării Pămîntului, care este prea grosolan ca să fie imobil[72].

Raţiunea filozofică profundă pentru care Nicolaus Cusanus susţine ideea infinităţii universului ţine de o concepţie diametral opusă aceleia a lui d’Oresme. Cusanus respinge teoria aristotelică a elementelor. Pentru el, cosmosul nu cunoaşte vreo deosebire, nici ontologică şi nici spaţială, între „sus” şi „jos”, „deasupra” şi „dedesubt”. Nu există o lume incoruptibilă de eter şi de foc pur dincolo de sfera

lunară, nici o lume coruptibilă formată din cele patru elemente grosiere dincoace de Lună. Pămîntul este sferic şi se învîrteşte în jurul axei sale. Concepţia lui Aristotel „că acest pămînt este foarte grosolan şi situat jos”, *quod terra ista sit vilissima et infima*, nu e adevărată : „Pămîntul este o stea nobilă, cu lumina, căldura şi influenţa-i proprie, care se deosebesc de cele ale altor stele”[73].

Efortul lui Cusanus, ca şi acela al lui Giordano Bruno, discipolul său tardiv, se îndreaptă către revalorizarea prestigiului metafizic al Pămîntului – şi, prin asta, al omului –, prestigiu care-i fusese luat de cosmologia aristotelică-ptolemeică. O întreagă reformă a creştinismului este luată în considerare în această nouă concepţie despre lume, dar o reformă al cărei caracter umanist, ca să nu spunem antropocentric, admite şi încurajează magia.

Ficino, sursa clasică a magiei din Renaştere, e doar foarte vag la curent cu ideile lui Cusanus[74]. Dar, o dată admis că nu era nici o incompatibilitate între sistemul lumii avansat de Cusanus şi vechea magie astrologică al cărei exeget se făcuse Ficino, este puţin important că Ficino însuşi a adoptat cosmologia şi astrologia tradiţionale, ptolemeice. Cu ideile pe care le susţinea, Nicolaus Cusanus[75] ar fi putut foarte bine să construiască o magie, dar, probabil, acest lucru nu prezenta decît un interes foarte mediocru pentru un pur metafizician de felul lui. Cît despre Ficino, minus tomismul şi platonismul său care-i impun opţiunea sistemului cosmologic, el nu este atît de departe de Kepler, care se ocupă cu studiul muzicii astrale pitagoriciene[76]. Concepţiile despre lume, aspiraţiile şi motivaţiile interioare ale lui Ficino şi ale lui Kepler nu prezintă diferenţă esenţială între ele : asupra acestui lucru istoricii contemporani ai ştiinţelor nu mai au nici o îndoială[77]. Vom încerca, în cea de-a doua parte a cărţii, să examinăm adevăratele cauze ideologice care au produs această modificare a imaginaţiei umane fără de care trecerea de la principiile ştiinţifice calitative la nişte principii manifest cantitative n-ar fi fost posibilă.

Pentru moment, să revenim la sursele doctrinei întrupării la Ficino, doctrină care explică pînă la un anumit punct originea strînsei înrudiri dintre om şi lume. Ca şi în cazul pneumofantasmologiei, o disciplină veche – de astă dată astrologia – a generat ipoteza unei informaţii cosmice prenatale, care se imprimă în suflet şi determină destinul individului. Din secolul al II-lea p.C., această idee s-a combinat cu istoria întrupării sufletului, a pogorîrii sale pe Pămînt şi a întoarcerii sale în ceruri. Ne putem închipui acum că sufletul,

pătrunzînd în lume, asimilează nişte concreţiuni planetare pe care nu le va părăsi decît la ieşirea lui din cosmos, în cursul ascensiunii care-l readuce la locul său natal (*cf.* Anexa I, *infra*). Perfecţionată de neoplatonicieni, doctrina „vehiculului sufletului" îşi va face intrarea glorioasă în astro-magia lui Ficino şi a discipolilor lui.

Astrologia populară elenistică, a cărei paternitate era atribuită zeului egiptean Hermes Trismegistos sau unor personaje egiptene ca faraonul Nechepso şi preotul Petosiris, cuprindea mai multe cărţi, cele mai multe pierdute ori conservate numai în versiunile latine ale Renaşterii. Ea se ocupa de probleme diverse, precum *genikà* sau astrologia universală, *apokatastaseis* sau ciclurile cosmice, *brontologia* sau divinaţia prin trăsnete, prezicerile de Anul Nou (*kosmikà apotelesmata*), astrologia individuală şi iatrologică (*salmeschiniaka* sau *salmeschoiniakà*), „sorţii planetari" (*kléroi*), *melothezia* sau simpatia dintre planete şi informaţia astrală conţinută în microcosm (ramura propriu-zis medicală a acestei discipline numindu-se *iatromatematică*), farmacopeea şi farmacologia etc.[78].

Într-o serie de articole al căror caracter prea specializat ne dispensează de a le expune aici conţinutul (v. *infra*, Anexa I), am demonstrat că gnoza vulgară din secolul al II-lea p.C. îşi încorporase deja doctrina astrologică a „sorţilor" (*kléroi*), transformînd-o într-o adevărată trecere a sufletului prin planete, sufletul asimilînd concreţiuni din ce în ce mai materiale, care-l leagă de trup şi de lumea noastră. Doctorul alexandrin Basilide şi fiul său Isidor, ca şi gnoza populară a secolelor al III-lea şi al IV-lea, care a ajuns pînă la noi prin tratatele în limba coptă descoperite la Nag Hammadi şi în alte locuri, ne dau suficiente informaţii despre acest proces de corupţie a sufletului. *Corpus Hermeticum*, o culegere de scrieri pseudo-epigrafe compuse între 100 şi 300 p.C., ne povesteşte şi el pogorîrea omului primordial în cosmos şi traiectoria sufletului traversînd planetele la întoarcerea-i în patria celestă. Nişte ecouri ale acestei inversiuni pur negative a întrupării sau a *ensomatozei* se mai păstrează încă în cîteva pasaje din comentariul la *Eneida* al grămăticului Servius, care scria către finele secolului al IV-lea.

Dimpotrivă, neoplatonicienii, de la Porfir la Proclus, nu atribuie planetelor nici o influenţă demonică, ci doar anumite calităţi, precum facultatea contemplativă, inteligenţa practică etc., pînă la facultatea de generare şi de creştere a corpului, *calităţi* cu care sufletul se

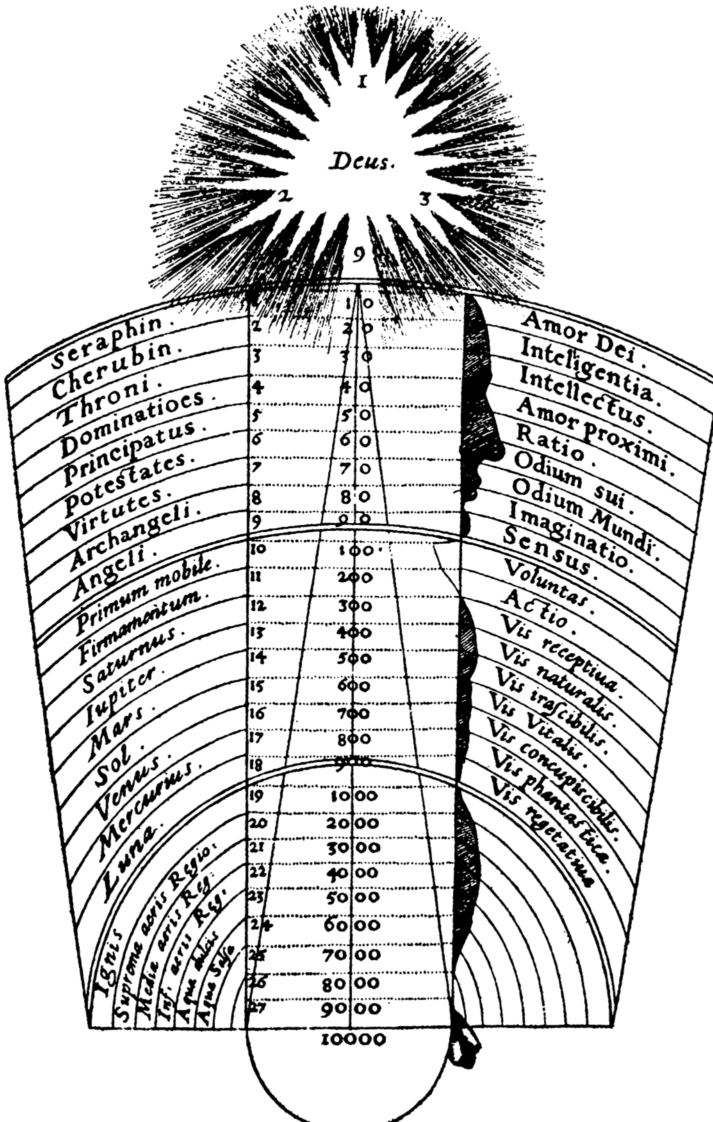


Figura 1 : Căderea şi reînălţarea sufletului. După Robert Fludd, *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia*, II, Oppenheim 1619, a, 1, p. 259.

înveşmîntează la pogorîrea sa şi pe care le depozitează din nou în planete în cursul întoarcerii sale la cer.

Cu adevărat important este că acest vehicul (*ochéma*) neoplatonician al sufletului, a cărui istorie a fost expusă de G. Verbeke, H. Lewy, E.R. Dods etc. (*cf.* Anexa I), va ajunge să se confunde cu sintetizatorul pneumatic al lui Aristotel, *pneuma* siderală, care este înnăscută şi se transmite în actul procreaţiei (*De partu animalium*, 659 b 16). Puţin contează că, spre a rezolva contradicţia dintre un vehicul dobîndit în astre şi un înveliş al sufletului de origine pur terestră, neoplatonicienii tardivi, îndeosebi Proclus, au recurs la teoria a *două* vehicule ale sufletului. Într-un fel sau altul, veşmintele astrale ale sufletului şi spiritul subtil generat de inima omului se identifică între ele, ceea ce-i îngăduie unui Synesius, de pildă, elev al martirei neoplatoniciene Hypatia, care va deveni mai tîrziu episcop creştin, să dea acestui întreg proces fantastic o demnitate cosmică. Într-adevăr, organul imaginaţiei umane nu e o substanţă lipsită de alte calităţi ; dimpotrivă, e vorba de un aparat în care s-a înscris riguros o informaţie prenatală, provenind de la astre – zeii cosmici. Or, această înrudire a omului cu divinul prezintă două laturi : una, restrictivă, care este exploatată în doctrina ficiniană a erosului, şi cealaltă, de reciprocitate, care permite operaţiunile magiei.

Latura restrictivă constă în faptul că poziţia planetelor la naştere reprezintă o inexorabilă limitare a liberei alegeri umane. În teoria iubirii, lucrul acesta este reflectat de doctrina compatibilităţilor şi a incompatibilităţilor erotice.

Reciprocitatea sau principiul inversării acţiunii este garanţia că o operaţiune ce are ca loc spiritul fantastic al individului va avea drept rezultat obţinerea anumitor daruri pe care astrele ni le acordă în virtutea consubstanţialităţii şi a legăturilor de familie existente între noi şi ele.

În cazul erosului, teoria vehiculului astral permite să se stabilească nu numai *modalitatea* fenomenului iubirii, ci şi *cauza* lui. Ea furnizează motivele profunde, transcendentale, ale alegerii noastre.

Capitolul II

Psihologia empirică şi psihologia abisală a erosului

1. Psihologia empirică a lui Ficino şi izvoarele ei

Noţiune centrală în astrologia şi în psihologia lui Ficino, spiritul se bucură de o atenţie deosebită din partea platonicianului din Careggi. S-ar putea chiar spune că el îi dă o nouă definiţie în fiecare tratat ieşit de sub pana sa, evitînd mereu repetiţia literală prin folosirea unor noi formule, lapidare şi căutate.

> Sufletul – spune el în *Theologia Platonica de immortalitate animorum* (VII, 6) –, fiind extrem de pur, se acuplează cu acest trup dens şi pămîntesc care-i este atît de îndepărtat [prin natura lui], prin intermediul unui corpuscul foarte subtil şi luminos, numit spirit, generat de căldura inimii din partea cea mai subţiată a sîngelui, de unde pătrunde întregul trup. Sufletul, insinuîndu-se cu uşurinţă în acest spirit ce-i este îndeaproape înrudit, se propagă mai întîi peste tot într-însul şi apoi, pătrunzînd prin intermediul său în întreg trupul, îi conferă viaţă şi mişcare, făcîndu-l prin asta vital. Iar prin spirit domneşte asupra trupului şi-l mişcă. Şi tot ceea ce se transmite dinspre trup acestui spirit este perceput de suflet, care este prezent în el: act pe care-l numim percepţie. Pe urmă, sufletul observă şi cîntăreşte această percepţie, iar această observare se numeşte fantezie.

Mai multe amănunte sînt date în tratatul *De vita sana*: spiritul este „definit de medici ca un abur sanguin, pur, subtil, cald şi lucitor. Produs de căldura inimii din sîngele cel mai subtil, el se ridică la creier şi serveşte sufletului întru exercitarea activă a simţurilor interne, ca şi a simţurilor externe”[1].

Definiţia cea mai căutată este cea din tratatul *De vita coelitus comparanda*: spiritul este „un corp foarte fin, aproape non-corp şi aproape deja suflet, sau aproape non-suflet şi aproape deja corp. În compoziţia lui există un minimum de natură pămîntească, ceva mai multă natură acvatică şi încă mai multă natură aeriană. Dar cel mai mult ţine de natura focului stelar [...]. Este strălucitor, cald, umed şi însufleţitor [...]"[2].

Iar teoria imposibilităţii oricărei cunoaşteri *sine conversione ad fantasmata*, fără reducerea limbajului sensibil la limbajul fantastic, este enunţată în acest pasaj din *Sopra lo Amore*, comentariu la dialogul lui Platon *Symposion* (VI, 6):

> Slujindu-se de instrumentele simţurilor, [spiritul] prinde imaginile corpurilor externe; or, sufletul însuşi nu poate prinde aceste imagini direct, dat fiind că substanţa incorporală, superioară aceleia a corpurilor, nu poate fi determinată de acestea să primească imagini. Sufletul, prezent peste tot în spirit, poate cu uşurinţă contempla în el imaginile corpurilor, strălucind acolo ca într-o oglindă. Prin aceste imagini poate el să-şi dea seama de corpurile înseşi.

Metafora oglinzii aplicată la pneuma ne va reţine mai mult în capitolul consacrat purificărilor teurgice (IV, 1 şi 3). Oricum, nu este inutil să amintim că, pentru ca o fantasmă să se formeze pe suprafaţa netedă şi lucie a spiritului, trebuie mai întîi ca un obiect să fie *văzut* şi imaginea sa transportată pînă la simţul comun prin canalele pneumatice. Se înţelege de la sine că fantasma nu e numai vizuală sau audio-vizuală; ea este, ca să spunem aşa, *sinestetică*, este generată de colaborarea mai multor sau a tuturor simţurilor deodată. Şi totuşi vederea joacă cu siguranţă rolul cel mai important în formarea fantasmei: e unul din motivele pentru care e considerată, în toată tradiţia platoniciană, drept „cel mai nobil dintre simţuri".

Ne vom aminti că, în teoria optică a lui Platon, imaginea se producea printr-un circuit care readucea raza vizuală lansată de ochi la locu-i de provenienţă şi, de acolo, la creier. Aristotel simplifica această teorie, neadmiţînd că o rază de foc ar putea ieşi din ochi. Stoicii şi medicii pneumatici au ales una dintre aceste două poziţii. Pentru unii, ca Epictet sau Galen – dar şi pentru contemporanul lui Epictet, platonicianul Plutarh din Cheroneea (*Quaestiones conviv.*, V, 7) –, pneuma depăşeşte organul senzorial pentru a intra în contact cu obiectul sensibil şi a-i aduce imaginea la hegemonikon[3]. Pentru alţii, această imagine se propagă prin aerul înconjurător.

Ficino rămîne de părerea lui Platon şi a lui Galen : în actul vederii, „focul intern” se exteriorizează prin ochi, amestecat cu aburul pneumatic şi chiar cu sîngele subtil care a dat naştere spiritului. Această teorie îi este confirmată de Aristotel însuşi, care povesteşte că femeile la menstre privindu-se în oglindă lasă pe suprafaţa ei stropi mici de sînge. Or, n-ar putea fi vorba decît de sîngele subtil care a fost antrenat prin ochi o dată cu pneuma (*Am.*, VII, 4).

Acest fenomen este la originea a două activităţi spirituale înrudite : deochiul şi iubirea. Profanul, fie că pătimeşte, fie că provoacă infecţia care decurge de aici, nu este conştient de ce se petrece. Ajunge ca cineva să-l privească : raza pneumatică lansată de acela îi va pătrunde prin pupile în organismul spiritual şi, ajunsă la inimă, centrul acestui organism, va produce o perturbare şi chiar o leziune care poate degenera în infecţie sanguină. În cazul opus, cînd subiectul este, de pildă, fascinat de ochii frumoşi ai unei femei şi nu se mai satură să-i contemple, el emite prin pupile atîta spirit amestecat cu sînge, încît organismul său pneumatic slăbeşte, iar sîngele i se îngroaşă. Subiectul se va stinge din deficit de spirit şi hematoree oculară (*Am.*, VII, 4).

„Săgeţile amorului” ţinute la mare stimă de poeţii Pleiadei nu apar la Ficino ca o simplă metaforă. Ele sînt prevăzute cu vîrfuri pneumatice invizibile, dar capabile de a produce multe ravagii în persoana atinsă. Oare nu spusese deja Platon că iubirea e un fel de maladie oculară (*ophtalmia : Phaidros* 255 c-d) ? Iar Plutarh nu atribuia oare vederii o „putere minunată”[4] ?

Cît despre „deochi”, fascinaţie (vrajă) sau *jettatura*, etiologia este aceeaşi :

> Fascinaţia este o forţă care pleacă de la spiritul celui ce fascinează, intră în ochii celui fascinat şi-i pătrunde pînă la inimă. Instrumentul fascinaţiei este spiritul. El emite prin ochii trupului nişte raze asemănătoare sieşi care antrenează cu ele virtutea spirituală. Astfel, razele plecate din ochii urduroşi şi roşii, întîlnind ochii celui ce priveşte, antrenează cu ele aburul spiritului şi sîngele corupt şi prin această contagiune constrîng ochii celui care priveşte să contracteze aceeaşi boală[5].

Aşa vorbeşte Agrippa von Nettesheim, după Ficino ; dar de aceeaşi părere sînt Girolamo Cardano, Giovanni Battista della Porta şi Johannes Wier[6], în timp ce Leonardo da Vinci, care împărtăşeşte aceleaşi vederi, ne informează că existau şi unii care susţineau imposibilitatea unui asemenea fenomen, căci, spuneau ei, „din ochi nu poate emana forţă

spirituală, pentru că asta ar uza virtutea vizivă [...]. Chiar dacă ochiul ar fi cît trupul pămîntului de mare, el s-ar uza privind stelele". Leonardo le opune, între altele, credinţa populară – exploatată şi de Ficino – „că fecioarele au în ochi puterea de a atrage dragostea bărbaţilor"[7].

Infecţia generalizată a sîngelui şi hematoreea oculară sînt doar efectele patologice cele mai puţin subtile ale erosului. Psihologia empirică a lui Ficino ne oferă însă cele mai interesante analize la nivelul mecanismelor fantastice.

Pe aceleaşi traiectorii pneumatice pe unde se produce contaminarea sanguină circulă şi imagini care, în oglinda simţului comun, se transformă în fantasme. În cazul în care erosul îşi săvîrşeşte lucrarea, fantasma obiectului iubit duce o existenţă proprie cu atît mai neliniştitoare cu cît exercită un soi de vampirism asupra tuturor celorlalte fantasme şi gînduri ale subiectului. Dilatare morbidă a activităţii sale, care, în efectele ei, poate fi numită concentrare şi posedare în aceeaşi măsură: concentrare, pentru că toată viaţa interioară a subiectului se reduce la contemplarea unei singure fantasme; posedare, pentru că acest monopol fantastic este involuntar, iar influenţa lui colaterală asupra condiţiilor psiho-fizice ale subiectului e dintre cele mai vătămătoare.

Or, interesant este că obiectul iubirii nu joacă decît un rol secundar în procesul instaurării fantasmei: nu-i decît un pretext, nu o prezenţă adevărată. Adevăratul obiect, mereu prezent, al erosului este fantasma care a pus stăpînire pe oglinda spirituală şi nu o mai părăseşte. Dar această fantasmă reprezintă o imagine *percepută*, care a depăşit pragul conştiinţei, iar motivul pentru care a luat aceste dimensiuni obsesive zace în stratul cel mai profund al inconştientului personal. Nu iubim pe un *altul* obiectiv, o fiinţă străină nouă înşine, gîndeşte Ficino, anticipînd psihologia analitică a lui C.G. Jung (*Am.*, VI, 6). Sîntem îndrăgostiţi de o imagine inconştientă.

„Cel ce iubeşte îşi sculptează în suflet chipul celui iubit. Astfel, sufletul celui ce iubeşte devine oglinda în care străluce imaginea celui iubit": *Amans amati suo figuram sculpit in animo. Fit itaque amantis animus speculum in quo amati relucet imago* (*Am.*, II, 8). Aceasta pune în mişcare o dialectică a iubirii destul de complicată, în care obiectul se transformă în subiect deposedînd complet subiectul însuşi care, în angoasa aneantizării prin privare de condiţia-i de subiect, reclamă cu disperare dreptul la o formă de existenţă.

Fantasma care monopolizează activităţile sufletului este imaginea unui obiect. De vreme ce omul este suflet, iar sufletul este în întregime ocupat de o fantasmă, aceasta din urmă *este* de aici înainte sufletul. Urmează de aici că subiectul, lipsit de suflet, nu mai este un subiect : vampirul fantastic l-a devorat interior. Dar mai urmează şi că subiectul s-a transferat acum asupra fantasmei, care este imaginea celuilalt, a celui iubit. Metaforic, se poate deci spune că subiectul s-a transformat în obiectul iubirii sale.

Stranie situaţie şi fără de ieşire, dacă ea continuă aşa : o persoană fără suflet se stinge şi moare (subtilitatea lui Ficino nu merge pînă la a-şi reprezenta ce i se întîmplă sufletului după moarte : el afirmă doar că cel iubit există în dublu exemplar, iar cel ce iubeşte nu mai există deloc). O soluţie există totuşi : ca cel iubit să accepte, la rîndu-i, ofranda iubirii. În acest caz, el va îngădui şi ca fantasma celui ce iubeşte să pătrundă în aparatul său pneumatic, să se instaleze acolo şi să ia locul sufletului lui ; altfel spus, el acordă subiectului aneantizat un loc unde subiectivitatea lui să poată să se işte din nimic şi să dobîndească existenţă. Ceea ce, în cazul acesta, nu este grav, de vreme ce iubitul ca subiect se substituise deja sufletului celuilalt : dacă acesta îi dă un suflet, tot îi mai rămîne unul. „A” a devenit „B”, „B” a devenit „A” şi toată lumea e mulţumită.

O dialectică destul de căutată şi, pînă la urmă, destul de materialistă. Dar, în acelaşi timp, foarte apropiată de dialectica *animus--anima* din psihologia analitică a lui C.G. Jung, în care raportul dintre sexe este văzut în termenii de dominaţie conştientă a unuia, compensată de supunerea aceluiaşi la nivelul inconştientului. Metaforele variază, dar schema generală rămîne aceeaşi : transferat în „B”, „A” se iubeşte pe sine şi viceversa. Raporturile heteroerotice sînt, în fond, o formă de narcisism, crede Ficino. În cazul în care obiectul care s-a substituit subiectului îi refuză acestuia posibilitatea de a se iubi pe sine însuşi, îl lipseşte de oglinda pneumatică fără de care el se reduce practic la nonexistenţă, cel iubit poate fi numit ucigaş al amantului său. După ce a bătut cu disperare la poarta ochilor celuilalt, acest Narcis va sucomba pentru că n-a avut acces la netezimea limpede a unui spirit în care să se fi putut reflecta.

Un Narcis fără oglindă este o contradicţie în termeni. Rezultă de aici că semnificaţia expresiei *oglindă primejdioasă* nu are legătură cu aparatul pneumatic al altuia, ci cu acela al subiectului însuşi. Privind

cu imprudenţă fantasma devoratoare, imaginaţia subiectului l-a alungat pe acesta din propriu-i lăcaş, trimiţîndu-l la plimbare pe cărările neantului, unde trupurile nu au umbră, iar oglinzile nu reflectă decît nimicul.

2. Arta memoriei

Tot o operaţie fantastică, Arta memoriei, căreia excelentele lucrări ale lui Paolo Rossi şi Frances A. Yates i-au relevat principiile şi istoria, formează o verigă intermediară între eros şi magie. Ne va reţine aici doar în măsura în care, neavînd despre ea o imagine nici măcar vagă şi aproximativă, ne-ar lipsi referinţele ca să înţelegem orizontul ideologic al lui Ficino şi al celorlalţi teoreticieni ai iubirii fantastice, precum Francesco Colonna şi Giordano Bruno[8].

Arta memoriei este o tehnică de manipulare a fantasmelor, care se bazează pe principiul aristotelic al precedenţei absolute a fantasmei asupra cuvîntului şi al esenţei fantastice a intelectului (v. *supra*, cap. I, 1). Consecinţa riguroasă care decurge de aici, expusă de Sfîntul Toma în comentariul său la tratatul lui Aristotel *De memoria et reminiscentia*, este că ceea ce se vede, avînd un caracter intrinsec de *imagine*, este uşor memorabil, în timp ce noţiunile abstracte ori secvenţele lingvistice au nevoie de un suport fantastic oarecare spre a se fixa în memorie[9]. De aceea Sfîntul Toma recomandă să se recurgă la regulile mnemotehnice conţinute în scrierea *Ad Herennium*, în mod greşit atribuită lui Cicero şi cunoscută şi sub numele de *Rhetorica secunda*.

Este neîndoielnic că Arta memoriei fusese folosită în cursul Evului Mediu în mînăstiri, pentru a permite învăţarea unor noţiuni abstracte, dar şi ca element foarte important al disciplinei interioare a călugărului. În secolul al XIV-lea, două tratate în italiană vulgară se ocupă de acest subiect, iar Petrarca însuşi nu e străin de regulile mnemotehnice[10].

Dar timpurile se schimbă şi o dată cu descoperirea, în 1416, a *Instituţiei oratorice* a lui Quintilian (care, de altfel, nu este favorabil mnemotehnicii), umaniştii o întrebuinţează întru exaltarea artelor şi a virtuţilor celor vechi. În vreme ce Evul Mediu se folosise de tratatul pseudo-ciceronian *Ad maiorem gloriam Dei* ca să aibă mereu prezent în minte edificiul maiestuos al noţiunilor teologale, umanismul

vede în *Ars memoriae* o armă importantă în reuşita socială, întru asigurarea, printr-o memorie infailibilă, a unui avantaj asupra celorlalţi[11]. Pe această linie se înscrie tratatul juristului Pietro da Ravenna, *Phoenix, sive artificiosa memoria* (Veneţia, 1491).

Cititorul cărţii lui F.A. Yates îşi aminteşte fără îndoială cum funcţionează Arta ; vom încerca aici o reconstituire liberă a acestei funcţionări, trecînd peste chestiuni de detaliu. Din pricină că percepţiile au un caracter intrinsec fantastic, fiind prin aceasta lesne memorizabile, e vorba de a suprapune oricare conţinut lingvistic sau noţional – un poem, să spunem, ori clasificarea virtuţilor – unei suite de imagini. Or, aceste imagini pot proveni de *oriunde*, însă nimic nu exclude nici ca ele să fie nişte fantasme produse, în ocurenţă, de facultatea imaginativă. În primul caz, locul lor de provenienţă va trebui ales cu grijă : într-adevăr, această Artă cere o concentrare integrală, care nu se poate obţine decît în solitudine. Rezultă că activitatea mnemonică trebuie exersată într-o biserică, într-un cimitir, într-un palat părăsit sau acasă, evitînd orice tovărăşie şi orice distracţie. *Părţile* locului vor trebui memorate într-o anumită *ordine*. Peste fiecare parte se va suprapune o secvenţă a mesajului sau a seriei conceptuale ce trebuie învăţată pe de rost. Unitatea indisolubilă formată de cele două discursuri – discursul fantastic şi discursul lingvistic – se va imprima pentru totdeauna în memorie, datorită caracterului imaginar al celui dintîi. Nu există nici un fel de limită în privinţa a ceea ce se poate memora şi nici în alegerea fantasmelor slujind la aceasta. În sfîrşit – şi aici se află sursa emblemelor, *impresae*-lor şi devizelor Renaşterii – fantasmele pot proveni, cum am spus-o deja, direct din facultatea imaginativă, fără nici un suport obiectiv. În acest caz, vor fi construite astfel încît să acopere prin părţile lor segmentele mesajului de memorat.

Principiul anteriorităţii fantasmei asupra cuvîntului a dus, în unele cazuri, la rezultate de o utilitate şi de o aplicabilitate îndoielnice, precum alfabetele propuse în 1520 de Johannes Romberch în *Congestorium artificiose memorie*[12], între care unul înlocuieşte fiecare literă a alfabetului cu o pasăre al cărei nume începe cu litera respectivă : A = *anser* (gîscă), B = *bubo* (bufniţă) etc.[13]. Dominicanul florentin Cosmas Rossellius înlocuieşte păsările cu animale ; astfel, cuvîntul AER este memorat cu ajutorul unui Asin, al unui Elefant şi al unui Rinocer[14] !

Nu este vorba aici decît de nişte cazuri extreme de degenerare a mnemotehnicii, care nu trebuie confundate cu adevăratele procedee

şi nici cu realizările surprinzătoare ale acestei Arte. Umanismul i-a pus în lumină partea utilitară mai mult decît partea speculativă şi intelectivă, pe care Marsilio Ficino pare totuşi s-o cunoască şi s-o aprecieze. O dată acestea spuse, nu se poate îndepărta ipoteza că Arta memoriei a fost, în cursul Evului Mediu occidental sau măcar în cursul Evului Mediu tîrziu, ceea ce erau în India etapele preliminare din yoga : o tehnică perfecţionată de meditaţie, cu sau fără suport obiectiv, care, creînd o lume fantastică după reguli tradiţionale, pretindea totuşi că, în aproximaţia sa, această lume este un echivalent imperfect al realităţilor situate la un nivel ontologic inaccesibil experienţei directe.

Renaşterea cunoaşte două Arte ale memoriei : una strict utilitară, care va degenera foarte repede în alfabetele lui Romberch şi ale lui Rossellius şi chiar în unele *impresae* şi embleme cu caracter strict ludic ; şi a doua, prelungire a mnemotehnicii medievale şi a Artei universale a lui Raymundus Lullus, care, plecînd de la metode diverse, va avea ca scop constituirea unei lumi de fantasme menite să exprime cu aproximaţie realităţile de ordin inteligibil faţă de care lumea noastră nu este decît o copie, îndepărtată şi imperfectă. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* : „tot ceea ce este receptat este receptat după modalitatea proprie a celui sau a ceea ce receptează”. Or, modalitatea proprie omului este fantasma care se reflectă în oglinda pneumei. Acesta este singurul mijloc de care el dispune spre a cunoaşte realităţile inteligibile. E vorba, în fond, de îndeplinirea unei operaţiuni simetrice în raport cu procesul cunoaşterii sensibile. Aceasta este traducerea în limbaj imaginar a lumii înconjurătoare, ca sufletul să poată lua cunoştinţă de ea. Dimpotrivă, cunoaşterea inteligibilă reprezintă traducerea în limbaj fantastic a unor realităţi imprimate în suflet, pentru ca raţiunea discursivă – care este o instanţă obiectivă, deşi neputincioasă – să aibă un mijloc de a le sesiza şi a pune stăpînire pe ele.

Hieroglifele lui Ficino, de care ne vom ocupa imediat, sînt simbolurile cunoaşterii inteligibile. Dar succesorii lui Ficino merg mult mai departe : ei pretind chiar că regulile limbajului fantastic ce traduce relaţii inteligibile sînt susceptibile de a fi reprezentate sub forma unui *teatru*, pentru a fi contemplate şi învăţate de oricine doreşte. Ideea teatrului i-a venit în minte friulanului Giulio Camillo Delminio, născut prin 1480, care nu-şi cruţă eforturile ca s-o vadă

realizată. Profesor la Bologna, Giulio Camillo nu era un şarlatan. Izbuti să-l convingă pe Francisc I de interesul teatrului său şi, subvenţionat de rege, se instală la Paris în 1530. În 1532 era la Veneţia, unde Viglius Zuichemus, corespondentul lui Erasmus, venea să-l întîlnească. O scrisoare de-a sa către Erasmus ne descrie, pe un ton batjocoritor, teatrul artistului nostru de memorie celestă, pe care umanistul de la Rotterdam nu putea nici să-l aprecieze, nici să-l înţeleagă. În 1534, Giulio Camillo e din nou la Paris, dar nu izbuteşte nicicum să-şi pună la punct construcţia. Aceasta, o structură în lemn, mai exista încă la curtea Franţei în 1558 – dovadă, o scrisoare a lui Gilbert Cousin, secretarul lui Erasmus. Între timp, chemat în 1543 la curtea lui Alfonso Davalas, marchiz de Vastos şi guvernator spaniol la Milano, Giulio Camillo n-a avut vreme decît să ajungă acolo ; a murit în 1544[15].

Giulio Camillo, modest şi discret, cu o latină care a suscitat zeflemelile lui Zuichemus, ne-a lăsat puţine scrieri. Se ocupa de retorică şi tradusese *Le Idee, overo Forme della Oratione da Hermogene considerate*, lucrare atribuită lui Hermogene din Tars[16], dar studiase de asemenea, se pare, opera lui Pico della Mirandola[17] şi poate şi pe aceea a călugărului veneţian Francesco Giorgi[18], care se întemeiază pe Ficino. Preocuparea sa principală era să dea o expresie adecvată unui model cosmic. Iar acest model cosmic provine cu certitudine din platonismul florentin.

Camillo şi-a prezentat proiectul într-un mic tratat obscur, publicat în Florenţa în 1550, *L'Idea del Teatro*. Edificiul său, avînd forma unui amfiteatru cu şapte secţiuni, se voia o *imago mundi* în care toate ideile şi obiectele şi-ar fi putut găsi locul potrivit în virtutea apartenenţei lor planetare. Ca orice sistem artificial, acesta era condamnat să nu mai fie priceput de cînd seriile planetare căzuseră în desuetudine. Vom vedea mai pe urmă că ele se constituiau plecînd de la corespondenţele dintre o planetă şi anumite animale, plante şi pietre ; se transmiseseră prin tradiţie, cu inevitabile schimbări, de la începuturile astrologiei elenistice. Pentru omul Renaşterii, exista încă un soi de evidenţă internă în faptul că leul, aurul şi heliotropul aparţineau seriei solare ; dar nu mai era decît o evidenţă de ordin cultural, care deveni inoperantă de îndată ce şi principiile astrologiei începură să-şi piardă credibilitatea. Proiectul lui Giulio Camillo era, cum F.A. Yates a văzut foarte bine[19], unul magic. El s-a inspirat, mai curînd decît din

speculaţiile lui Pico della Mirandola[20], din tratatul ficinian *De vita coelitus comparanda* (v. *infra*, cap. IV, 3). Materia simbolizată de figurile teatrului provenea şi ea din platonismul florentin. De exemplu, ideea de ensomatoză era reprezentată de imaginea Pasiphaei şi a Taurului pe poarta nivelului al cincilea. Pasiphae simboliza sufletul atras de trup (Taurul), motiv care, trecut prin Plotin şi prin Părinţii Bisericii, era lesne de asociat cu magia (neagră), *goeteia*[21]. În pogorîrea-i prin sferele planetare, se presupunea că sufletul îmbracă un vehicul aerian (pneuma) ce-i îngăduia să se încarneze în trupul material[22]. Se înţelege cu uşurinţă că realizarea tuturor amănuntelor proiectului, cuprinzînd nu doar imagini, ci şi formule criptice, depăşea puterile unui singur om. O dată acesta dispărut, nimeni nu i-a luat locul ca să-i continue opera. În fond, ambiţia lui Giulio Camillo nu era nici mai mult nici mai puţin decît aceea de a construi o *universi figura*[23], o figură cosmică *ex qua tamen beneficium ab universo sperare videntur*, prin care se speră obţinerea unui beneficiu din partea universului.

Ficino însuşi, care descrie minuţios realizarea unei *universi figura*, nu era dintre aceia care, precum Giulio Camillo, cultivau arta oratorică. De aceea probabil nu i-a venit niciodată ideea că *imago mundi* ar fi putut avea aspectul unui teatru. Pentru el, expresia fantastică a lumii inteligibile nu asuma forme atît de concrete ca păpuşile lui Camillo. Dimpotrivă, trebuia să aibă ceva misterios, inaccesibil profanului.

Hieroglifele egiptene se pretau de minune acestui rol. Aveau, mai întîi, prestigiul tradiţiei : Platon însuşi vorbise de ele (*Phaidros*, 274 c-275 b) şi, de asemenea, Plotin în *Enneade* (V, 8, 6) :

> Pentru a simboliza misterele divine, preoţii egipteni nu utilizau caracterele minuscule, ci figuri întregi de ierburi, de arbori, de animale, căci este limpede că ştiinţa pe care o are Dumnezeu despre lucruri nu asumă forma unor imaginări multiple [*excogitationem multiplicem*] privind lucrul, ci pe aceea a lucrului simplu şi stabil[24].

Ficino nu se opreşte aici în comentariul său la Plotin ; continuă cu o referinţă – arbitrară, de altfel – la una dintre hieroglifele lui Horapollo[25].

Scrierea *Hieroglyphica*, atribuită lui Horapollo şi „tradusă” în greceşte de un scriitor necunoscut pe nume Filip, constituia o atracţie de dată destul de recentă la Florenţa. Codexul fusese descoperit la

1419 de Cristoforo Buondelmonti în insula Andros şi adus la Florenţa. Textul grecesc n-a fost publicat decît în 1505, urmat, în 1515, de o traducere latină, însă contemporanii lui Ficino îl cunoşteau prea bine, de vreme ce Leon Battista Alberti a scos din el cîteva explicaţii fanteziste de hieroglife în *De architectura* (1452). Moda pseudo-egiptologiei a avut un enorm succes, mai ales în arta emblemelor pe care Giovanni Andrea Alciato (1492-1550), *Emblematum Pater et Princeps*, avea să o dezvolte în secolul al XVI-lea, nu fără să se inspire din precursorul său Pierio Valeriano (Giovan Pietro delle Fosse, 1477-1558), autor al unei *Hieroglyphica sive sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentarii*[26].

Hieroglifele, simboluri ce se bucurau de dublul privilegiu de a fi suscitat interesul divinilor platonicieni şi de a fi la modă printre contemporanii lui Ficino, au în concepţia acestuia din urmă o importanţă deosebită, care a fost relevată de André Chastel în frumoasa-i carte *Marsile Ficin et l'Art*.

Ficino, după cum ne spune Eugenio Garin, considera filozofia drept o iniţiere în mistere[27] constînd într-o treptată înălţare intelectuală, care primea ca răspuns al lumii inteligibile o revelaţie fantastică sub formă de *figurae*[28]. Aceste *figurae*, personaje ale unei fantasmagorii interioare puse în scenă de sufletul însuşi, reprezintă modalitatea prin care viziunea sufletului se deschide înaintea unui *oculus spiritalis*, organ a cărui existenţă a fost descoperită de simţul intern printr-o meditaţie asiduă[29]. Această experienţă, foarte bine descrisă de P.O. Kristeller[30], duce la formarea unei „conştiinţe interioare" ce trebuie înţeleasă ca operaţiune fantastică, ca o *visio spiritalis* în înţelesul augustinian al acestei expresii[31]. E vorba, într-adevăr, despre descoperirea unui mijloc de comunicare între raţiune şi intelect (suflet), iar acest organ este constituit de ochiul spiritual, organ misterios care ne permite să aruncăm o privire în sus, către nivelurile ontologice superioare[32].

André Chastel crede că termenul *hieroglypha* nu se referă, la Ficino, la o figură comunicată de suflet raţiunii prin intermediul pneumei. Ar fi vorba mai curînd de un simbol de meditaţie, „menţinînd spiritul într-o tensiune utilă contemplaţiei apropiate de extaz, talisman pentru *oculus mentis*"[33].

Hieroglife pseudoegiptene, embleme şi *impresae* conveneau de minune spiritului ludic al platonismului florentin, caracterului misterios şi „misteric" pe care i-l dădea Ficino.

> Pitagora, Socrate şi Platon aveau obiceiul de a ascunde toate misterele divine sub voalul limbajului figurat – ca să-şi proteguiască înţelepciunea cu modestie de înfumurarea sofiştilor, *sapientiam suam contra Sophistarum iactantiam modeste dissimulare* –, de a glumi serios şi a se juca asiduu, *iocari serio et studiosissime ludere*[34].

Această celebră formulă ficiniană – traducere a unei vorbe a lui Xenofon referindu-se la metoda lui Socrate – reprezintă, în fond, chintesenţa oricărei operaţiuni fantastice, fie că e vorba de eros, de Arta memoriei, de magie ori de alchimie – *ludus puerorum*, joc de copii prin excelenţă. Oare ce facem, în fond, în toate aceste cazuri, dacă nu să ne jucăm *cu* fantasmele, să încercăm a le *urma* jocul pe care inconştientul, în blîndeţea lui, ni-l propune ? Or, nu e uşor să joci un joc ale cărui reguli nu sînt cunoscute dinainte. Trebuie să li te consacri serios, asiduu, ca să încerci să le înţelegi şi să le înveţi, încît revelaţiile ce ne sînt făcute să nu rămînă fără răspuns din partea noastră.

În dialogul *Jocul globului*, „jocul lumii" (*De ludo globi*, 1463), de Nicolaus Cusanus au fost inserate aceste versuri, care poate că nu-i aparţin lui[35] :

Luditur hic ludus ; sed non pueriliter, at sic
Lusit ut orbe novo sancta sophia deo (...)
Sic omnes lusere pii ; Dionysus et qui
*Increpuit magno mystica verba sono.**

Ludus globi este jocul mistic prin excelenţă, jocul pe care Titanii l-au făcut pe copilul Dionysos să-l joace ca să pună mîna pe el şi să-l omoare[36]. Din cenuşa Titanilor fulgeraţi de Zeus a ieşit rasa oamenilor, o rasă culpabilă fără să fi păcătuit, din pricina deicidului strămoşilor ei. Dar pentru că Titanii îşi încorporaseră o parte din zeu, oamenii au moştenit şi o scînteie provenită din copilul asasinat, din copilul divin al cărui joc este imaginea veacurilor : „Aion este un copil care joacă dame : suveranitate a unui copil ! "[37]

---

* „Se joacă acest joc ; dar nu copilăreşte, ci precum
Jucatu-l-a înţelepciunea sacră-a zeului cu noua sferă (...)
Cum l-au jucat toţi cei pioşi : Dionysos şi cel ce
Rostit-a misticul cuvînt cu-adînc răsunet."

3. Erosul fantastic şi potolirea dorinţei

Unde este vorba despre eros, este vorba de dorinţă. Iar acolo unde e vorba de dorinţă, e vorba de potolirea ei.

Ceea ce este tot atît de valabil pentru doctorul Freud cît şi pentru teoreticienii iubirii din Evul Mediu şi din Renaştere, cu o singură deosebire : aceştia, dovedind uneori cunoştinţe uimitoare, prin libertatea şi sinceritatea lor, cu privire la sexualitatea umană, nu admit mai puţin existenţa altor forme de împlinire a dorinţei. Într-adevăr, erosul fiind de natură spirituală, situîndu-se deci la un nivel intermediar între suflet şi trup, poate înclina către una ori alta din aceste regiuni cosmice. Dar, dat fiind că dorinţa este urmărire a unei fantasme şi că această fantasmă aparţine şi ea unei lumi, lumii imaginare – acel *mundus imaginalis* căruia H. Corbin i-a descris atît de bine înălţimile, fără să se ocupe totuşi şi de umbrele lui –, există şi o a treia posibilitate, anume ca erosul să se consume integral într-un perimetru fantastic.

Erosul spiritual cu funcţie anagogică : iată problematica lui Dante, după cum a arătat-o foarte bine Robert Klein[38] ; iubirea naturală care coboară între trupuri : iată experienţa mai multor scriitori din şcoala lui Boccaccio, a căror voinţă îndărătnică de a reduce la unitate multiplicitatea manifestărilor erosului se regăseşte în psihanaliza freudiană. E de la sine înţeles că aceste două tradiţii au un punct comun : recunoaşterea, dacă nu a naturii, cel puţin a mecanismelor fantastice ale erosului. Pentru unii ca şi pentru alţii, preliminariile dorinţei constau în instaurarea unei fantasme înlăuntrul subiectului. La unii, această fantasmă va avea facultatea de a le trezi voinţa aţipită, de a-i propulsa şi de a-i însoţi în călătoria lor prin cosmosul inteligibil. Va fi o „frenezie eroică” sfîrşită printr-o fuziune extatică între vînător şi obiectul vînătorii – după o imagine folosită de Ficino şi reluată apoi de Giordano Bruno. La alţii, fantasma nu va fi decît semnul unei nevoi pe cît de penibile pe atît de presante, al unei descărcări fizice, care sporeşte pe măsură ce împlinirea îi este amînată.

Vom avea, în acest caz, o opoziţie fundamentală între concepţia medicală a unui eros fantastic ce tulbură echilibrul organismului şi cere o potolire imediată pentru ca acest echilibru să fie restabilit, şi concepţia „fidelilor”, refuz total al celei dintîi, traducîndu-se



Figura 2 : „...Sfintele orgii bacchanale...” – *Hypnerotomachia* I, 14, p. 111, ed. Guégan-Kerver.

printr-o inversare semantică ce valorizează dezechilibrul în termeni de experienţă spirituală deplină. Această voinţă deformatoare, care se exercită mai întîi pe materia medicală a epocii, furnizează mai apoi nenumărate prilejuri de luare în derîdere a adepţilor iubirii mistice, ale căror concepţii, golite de orice sens, vor deveni sinonimul unei strategii erotice în care idealizarea pur verbală a femeii nu e decît un subterfugiu pentru a-i reduce cît mai rapid posibil opoziţia la tăcere.

Conflictul dintre aceste două mari tradiţii înseamnă şi dependenţa relativă a uneia faţă de cealaltă. Misticismul erotic se defineşte prin contrast cu direcţia naturalistă, în timp ce aceasta îşi precizează poziţiile în polemică, explicită sau implicită, cu idealismul şi intelectualismul fidelilor.

O a treia tendinţă, la fel de umilă şi obscură pe cît erau celelalte de faimoase şi tenace, risca să treacă neobservată ori să fie asimilată primelor două. Într-adevăr, pot exista fantasme fără o raportare la



Figura 3 : „…două fete prăpădite, goale şi despletite…" – *Hypnerotomachia* II, 3, p. 264. Gravură de Jean Cousin şi/sau Jean Goujon.

vreun obiect real, dar, din pricina naturii lor de imagini, nu pot exista fantasme fără vreun suport fizic oarecare. De aceea o istorie cu fantasme este totdeauna interpretabilă : se poate vedea în ea fie simbolul unor întîmplări din cosmosul inteligibil, fie alegoria unor evenimente reale.

Din nefericire, dacă există mulţi teoreticieni ai erosului fantastic, numărul scriitorilor care au încercat să descrie fantasmele în acţiune rămîne foarte restrîns. Unul dintre aceştia este fără îndoială respectabilul călugăr din Treviso, Francesco Colonna, care, ajungînd la funcţia de paracliser al mînăstirii Sfinţilor Ioan şi Pavel din Padova, se stinge din viaţă în 1527, la vîrsta de nouăzeci şi patru de ani[39]. Este autorul unei opere aproape unice în genul ei, *Hypnerotomachia Poliphili*, care, după o indicaţie a autorului din *explicit*, fusese terminată la 1 mai 1467, însă n-a fost publicată decît în 1499, de Aldo Manuzio, pe cheltuiala unui magistrat din Verona numit Leonardo Crasso[40].

Conţinutul *Hypnerotomachiei* se potriveşte foarte bine cu data de 1467. Într-adevăr, opera se situează în afara curentului de idei agitate

de Marsilio Ficino începînd cam din 1463[41]. Din punctul nostru de vedere, faptul că ea scapă influenţei lui Ficino este inestimabil. Chiar cînd exprimă un punct de vedere personal asupra iubirii, ceea ce nu se întîmplă des, Pico della Mirandola, Pietro Bembo, Baldassare Castiglione, Leon Evreul sau Melanchton poartă amprenta de neşters a gîndirii ficiniene. Colonna, dimpotrivă, ilustrînd şi el genul erosului fantastic, este original şi inimitabil, mai puţin în idei – moştenire comună a epocii, al cărei ordonator sistematic va fi Ficino – cît în caracterul literar şi didactic al lucrării sale (v. Anexa II).

4. Fantasmele în acţiune

Să facem cunoştinţă cu fantasmele.

Luat *ad litteram*, titlul *Hypnerotomachia* înseamnă „luptă de dragoste în somn". Ne aşteptăm ca cineva să viseze fantasme angajate într-o dispută erotică, poate propria-i fantasmă onirică. Este exact ceea ce se întîmplă : două fantasme, a celui ce visează – Polifil – şi a tinerei pe care o iubeşte – Polia –, ocupă centrul scenariului.

Structura povestirii nu este făcută ca să-i uşureze înţelegerea. Avem de a face cu o *enigmă*, a cărei rezolvare e dată doar la sfîrşit. Cititorul este avertizat că Polifil o caută pe Polia, dar nu ştie nici de ce şi nici cum (sau în ce dimensiune). Din cele trei sute unsprezece pagini ale ediţiei Guégan-Kerver, prima parte numără două sute cincizeci, în timp ce a doua, care furnizează explicaţiile indispensabile înţelegerii ei, n-are decît şaizeci. Or, prima parte povesteşte rătăcirea fără sfîrşit a lui Polifil printre ruinele Antichităţii, printre triumfuri, embleme şi *impresae*, fiecare dintre acestea avîndu-şi sensul tainic. După cum a văzut foarte bine F.A. Yates, s-ar putea să fie vorba de o memorie artificială „scăpată de sub control şi degenerată în imaginaţie sălbatică"[42]. În orice caz, această aventură onirico-arheologico-mnemotehnică, oricît de fascinantă ar fi, nu ne va reţine în paginile cărţii de faţă. La sfîrşit, Polifil o regăseşte pe Polia şi îndrăgostiţii îşi pledează cauza dinaintea tribunalului celest al zeiţei Venus. Partea a doua, care conţine aceste două monologuri, este deci o *povestire în povestire*, iar sfîrşitul e menit să complice şi mai mult enigma : aflăm că tot ceea ce s-a petrecut nu era decît visul lui Polifil şi că, în consecinţă, căutarea Poliei şi potolirea dorinţei nu erau decît nişte păţanii fantastice[43] (v. Anexa III).

Nici iubire mistică, nici iubire vulgară, visul lui Polifil reprezintă banala poveste a dorinţei fantastice care-şi află potolirea.

Ceea ce salvează însă povestirea de platitudine şi indecenţă este caracterul ei *fantastic* : dorinţa, provocată de o fantasmă, este domolită tot de o fantasmă, după o perioadă de tribulaţii erotico-mnemotehnice.

5. Psihologia abisală a lui Ficino

Pogorîrea sufletului

> Sufletele pogoară în trupurile din Calea Lactee prin constelaţia Cancerului, înfăşurîndu-se într-un voal celest şi luminos, cu care se înveşmîntează ca să se închidă în trupurile pămînteşti. Căci ordinea naturii cere ca sufletul extrem de pur să nu se împreuneze cu acest trup extrem de impur decît prin mijlocirea unui voal pur, care, fiind mai puţin pur ca sufletul şi mai pur ca trupul, este socotit de Platonicieni un mijloc foarte comod de a uni Sufletul cu trupul pămîntesc. Din pricina [acestei pogorîri] sufletele şi trupurile Planetelor confirmă şi întăresc, în Sufletele şi respectiv în trupurile noastre, cele şapte daruri originare ce ne-au fost date de la Dumnezeu. Aceeaşi menire o au cele [şapte] categorii ale Demonilor, intermediare între [zeii] celeşti şi oameni. Darul contemplaţiei este întărit de Saturn cu ajutorul Demonilor Saturnieni. Puterea guvernării şi a suveranităţii – de Jupiter, prin mijlocirea Demonilor Jupiterieni ; la fel, Marte prin Marţiali favorizează îndrăzneala sufletului. Soarele, cu ajutorul Demonilor Solari, favorizează acea limpezime a simţurilor şi a părerilor care face posibilă divinaţia ; Venus prin Venerieni incită la Iubire. Mercur prin Mercuriali trezeşte [capacitatea] de interpretare şi de expresie. În sfîrşit, Luna prin Demonii Lunari sporeşte generaţia (*Am.*, VI, 4).

Mai puţin ideea că planetele îşi exercită influenţele respective asupra sufletului şi a trupului omenesc prin intermediul unor demoni, acest pasaj din Ficino se inspiră din *Comentariul la Visul lui Scipion* al neoplatonicianului latin Macrobius, care, la rîndul lui, îşi are pesemne izvorul într-un tratat de Porfir[44]. Scrierea lui Macrobius circulase în Evul Mediu şi nimic nu exclude ca Ficino să fi cunoscut un comentariu la ea atribuit lui Guillaume de Conches, din care un manuscris din secolul al XIV-lea se află la Biblioteca Naţională din Florenţa[45]. Autorul opului *Philosofia mundi*, tratînd despre generaţie,

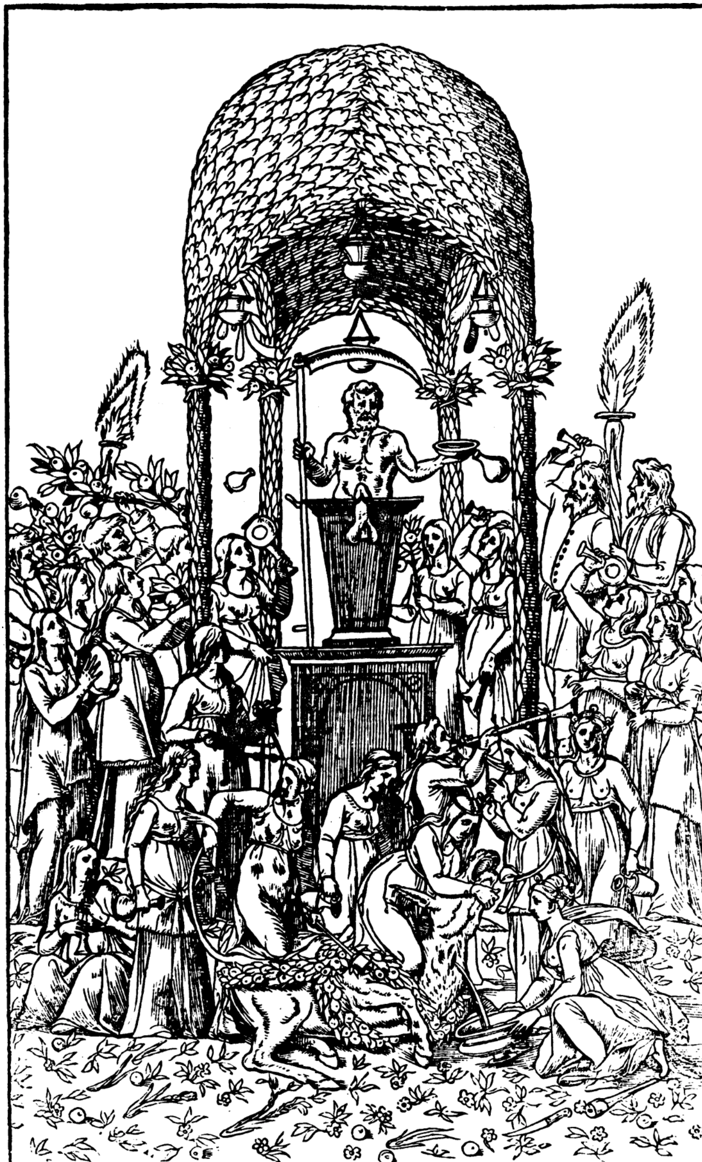


Figura 4 : Pan ithyphallic – *Hypnerotomachia*, I, 17, p. 124.

împărţea matricea în şapte compartimente ce reţin sămînţa, în care „chipul uman este imprimat ca o monedă”[46]. Este foarte plauzibil ca cele şapte diviziuni să corespundă planetelor, a căror influenţă asupra dezvoltării embrionului ar fi astfel dinainte pregătită de înţelepciunea divină înscrisă în natură.

Aceste „peceţi” care modelează forma umană, *cellulae impressione humanae formae signatae*, se regăsesc la Ficino nu la nivelul matricei materne, ci la acela al matricei celeste. Într-adevăr, procesul cosmizării sufletului, al intrării în universul fizic, poate fi comparat cu gestaţia care duce la creşterea embrionului. De o parte se află sufletul-copil care se apleacă în jos şi pogoară în matricea cosmică alcătuită de cele şapte planete ; de cealaltă se află trupul copilului, care se pregăteşte să primească sufletul. La Guillaume de Conches paralelismul e complet, căci matricea umană reproduce imaginea cosmosului.

Această corespondenţă există şi la Ficino, în cadrul unei psihologii abisale pe care autorul nu-şi dă osteneală s-o complice prea mult. La baza unor asemenea consideraţiuni se află conceptul de *amprentă* sau *figură* planetară, combinat cu o teorie destul de bizară, care nu e confirmată de nici un tratat de astrologie, privind influenţa astrelor asupra combinaţiilor erotice. Ficino constată (*Am.*, VI, 5) că anumite tipuri planetare (jupiterian, solar, marţian şi venusian) sînt mai apte decît altele (lunar, saturnian, mercurian) să primească săgeţile amorului şi că ele preferă de asemenea o persoană aparţinînd aceluiaşi tip ca şi ele – jupiterianul un jupiterian etc.

Ca să explice atracţia profundă şi inconştientă dintre persoane, el dă un exemplu care valorează ca model pentru întreaga serie de mai sus. Să presupunem că un suflet pogoară în trup în momentul cînd în zodiac domneşte Jupiter ; el va concepe în sine însuşi o imagine jupiteriană care se va imprima şi în vehiculul său pneumatic. O altă figură de acelaşi fel trebuie să fie imprimată în sămînţă care, ca s-o primească, trebuie să dispună de anumite calităţi. Dacă nu dispune de acestea, caracterele lui Jupiter nu vor putea să i se transmită decît mai slab, iar rezultatul va fi o anumită dizarmonie a trupului. În clipa cînd acest jupiterian dizgraţios va întîlni un jupiterian care a avut norocul să găsească o sămînţă convenabilă, se va îndrăgosti de frumuseţea lui, fără să fie conştient de faptul că motivul profund al afecţiunii sale rezidă în atracţia pentru acelaşi arhetip planetar, îndeosebi cînd el s-a întrupat mai bine într-un trup pămîntesc.

> Cei care s-au născut sub aceeaşi stea sînt astfel rînduiţi încît imaginea (*simulacrum*) celui mai frumos dintre ei, intrînd prin ochi în sufletul celuilalt, se conformează în întregime unei anumite imagini [preexistente], întipărită la originea generaţiei în voalul celest al sufletului, ca şi în sufletul însuşi (*Am.*, VI, 6).

Cele două imagini originale sînt copiile aceluiaşi arhetip planetar, deşi una este mai puţin desăvîrşită decît cealaltă. Se va produce o *recunoaştere profundă* şi o dorinţă de emulaţie va cuprinde figura jupiteriană mai slabă, care va avea tendinţa de a se desăvîrşi după modelul celeilalte.

Ficino insistă în a ne spune că această amprentă inconştientă din suflet nu este o fantasmă. Dimpotrivă, e o matrice abisală care condiţionează procesul fantastic în măsura în care cere imperios fantasmelor receptate să se conformeze unui arhetip prenatal.

Această teorie a *facies*-ului sau a imaginii preexistenţiale a individului provine dintr-un strat de credinţe foarte vechi ce se întîlnesc şi la popoarele zise „primitive". Neoplatonicienii tîrzii i-au dat un temei filozofic. Mai tîrziu, scrierea cabalistică *Zôhâr*, compusă de Moses de Leon, a reluat ideea unei amprente eterne în suflet:

> În cursul acuplării nupţiale pe pămînt, Sfîntul etc. trimite o formă umană care poartă amprenta peceţii divine. Această formă este prezentă la acuplare şi, de ne-ar fi îngăduit s-o vedem, am percepe deasupra capetelor noastre o imagine ce seamănă cu un chip omenesc. Întru această imagine sîntem noi plămădiţi (*Zôhâr*, III, Leviticus, 104 a-b).

Prin doctrina neoplatoniciană, Ficino înţelege să dea o bază transcendentală psihologiei empirice a erosului. Terenul acesteia este limitat de opţiunea cu totul inconştientă pe care sufletul o operează între fantasmele susceptibile de a deveni obiect al iubirii.

Melancolia şi Saturn

Dintre tipurile planetare, acela saturnian ocupă în concepţiile lui Ficino un loc cu totul special. E vorba, fără îndoială, de o pledoarie *pro domo sua*, căci Ficino se pretindea el însuşi saturnian, prin faptul că, în ziua naşterii sale (19 octombrie 1433), Saturn intra în casa sa în semnul Vărsătorului[47]. „Eremitul estetic" pradă unor accese periodice de exaltare şi disperare, catatonic şi *pessime complexionatus*, dar şi

înzestrat pentru contemplarea culmilor fiinţei, nu e decît descrierea rezultatului unei introspecţii operate de Ficino asupra sa însuşi.

E de la sine înţeles că explicaţia ficiniană a sindromului melancolic iese din tiparul unei culturi ce nu mai este a noastră. Dar, în măsura în care semiologia acestei afecţiuni morbide este încă luată în consideraţie de tratatele noastre de psihiatrie sau de psihanaliză, există şi corespondenţe apreciabile între observaţiile lui Ficino şi cele ale observatorilor noştri moderni, Freud ori Binswanger, de exemplu[48].

Problema melancoliei saturniene a fost studiată în amănunţime de Erwin Panofsky şi Fritz Saxl în celebra lor analiză la *Melencolia I* de Dürer[49]. N-o vom relua aici decît spre a-i aduce cîteva precizări.

Psihologia Antichităţii se întemeia pe o foarte interesantă clasificare cuaternară care deducea principalele temperamente din predominanţa în organism a uneia din cele patru umori : bila galbenă, flegma, sîngele şi bila neagră, *atra bilis*, în greceşte *melaina cholos*, de unde şi cuvîntul „melancolie". Cele patru elemente, punctele cardinale, diviziunile zilei şi ale vieţii umane corespund acestor patru lichide din organism. Seria *bilei galbene* cuprinde focul, vîntul Euros, vara, amiaza şi maturitatea ; aceea a *flegmei* apa, Austrul, iarna, noaptea, bătrîneţea ; aceea a *sîngelui* aerul, Zefirul, primăvara, dimineaţa, tinereţea ; în sfîrşit, aceea a *bilei negre* cuprinde pămîntul, vîntul Boreas, toamna, seara şi vîrsta de şaizeci de ani. Preponderenţa uneia din umori determină cele patru temperamente : coleric sau bilios, sangvin, flegmatic şi melancolic. Trăsăturile somatice sau *complexio* (în latină „amestec al umorilor") au o strînsă relaţie cu caracterele[50].

Melancolicii sînt, în general, *pessime complexionati* : slabi şi sumbri, ei sînt, pe deasupra, stîngaci, sordizi, fără vlagă, indolenţi, laşi, necuviincioşi, somnolenţi, leneşi, pe scurt oameni fără nici un Dumnezeu, cărora consideraţia pentru relaţiile umane le lipseşte. Emblema temperamentului atrabiliar este un bătrîn avar care zace pe pămîntul gol.

Caracterizarea puţin măgulitoare a celui mai nefericit dintre cele patru tipuri psihosomatice fundamentale corespundea, în astrologie, aceleia făcute tradiţional oii negre a planetelor : Saturn, domn al Capricornului şi al Vărsătorului.

O descriere sistematică a calităţilor planetelor şi semnelor zodiacului ne este dată de iatromatematicianul Johannes von Hasfurt, admirator al lui Ficino, în *De cognoscendis et medendis morbis ex corporum coelestium positione*.

Saturn este o planetă rece şi uscată (*frigidus et siccus*)[51]. Saturnianul

> are faţa lată, urîtă, ochi mici îndreptaţi către pămînt, unul mai mare decît celălalt şi la acesta o pată ori o diformitate; nările şi buzele subţiri, sprîncenele unite, părul negru, sîrmos, hirsut, uşor ondulat, dinţii inegali. Barba, dacă are, e rară, dar trupul – cu deosebire pieptul – este păros. E nervos. Pielea îi este fină şi uscată, coapsele lungi, mîinile şi picioarele diforme, cu o tăietură la călcîi. Trupul nu-i prea mare, de culoarea mierii, cu un miros de capră [...]. În constituţia lui fizică prevalează răceala şi umiditatea [...][52].

Calităţile psihice conferite de Saturn nu sînt deloc mai atrăgătoare: saturnianul este înclinat să mediteze la sfaturile pe care i le dau oamenii de bine, dar, mizantrop fiind, nu le pune în practică.

I se întîmplă rar, dar dacă se îndrăgosteşte de cineva, pune multă pasiune, ca şi atunci cînd urăşte. Se înfurie uşor, dar ştie să se reţină îndelung. Mîncăcios, e în general gras şi mersul îi este încet. Zgîrcit, impostor, necinstit, hoţ, vrăjitor sau magician, l-aţi întîlnit desigur vreodată în viaţă pe acest ins tăcut, de profesie cămătar, agricultor, revoluţionar, aţîţător de răzvrătiri. În concluzie, saturnianul este trist şi solitar, fără credinţă în Dumnezeu sau în apropiaţii săi[53].

Semnul Capricornului, dominat de Saturn, „este peste măsură de rece şi uscat, distrugător şi ucigător al ierburilor, al copacilor şi al semănăturilor [...]. E un semn feminin, nocturn, inimă a Sudului, solstiţial, hibernal, mobil, întortocheat, pămîntiu, melancolic"[54].

Cele mai nenorocite două tipuri psihosomatice, ale căror caractere sînt atît de apropiate încît ajung să se confunde, îşi au însă compensaţia lor extraordinară.

Deja Teofrast, reluat de Aristotel[55], stabileşte o distincţie între două feluri de melancolie: unul, produs de bila neagră *rece*, răspunde caracteristicilor menţionate mai sus, în timp ce celălalt, produs de predominarea umorii *calde*, îi conferă subiectului o labilitate şi o instabilitate psihice care se potrivesc cu genialitatea. Următoarele simptome se manifestă în melancolia „caldă", după Aristotel: „accese de veselie, extaz, labilitate, genialitate". Notele excentrice dispar din comportamentul melancolicului genial, fără a-i deranja facultăţile extraordinare, dacă temperatura bilei este moderată[56].

Care sînt aceste predispoziţii excepţionale ale melancolicului? După Albert cel Mare[57], melancolia caldă sau *melancholia fumosa* are două efecte extrem de importante asupra activităţii fantastice a subiectului. Primul constă în *mobilitatea* fantasmelor înăuntrul organismului

subtil; al doilea, în marea capacitate a fantasmelor de a rămîne întipărite în pneuma. Aceasta conferă, dincolo de o memorie prodigioasă, nişte aptitudini analitice ieşite din comun. De aceea, ne spune Ficino, „toţi marii oameni care au excelat vreodată într-o artă au fost melancolici, fie că aşa s-au născut, fie că au devenit astfel printr-o meditaţie asiduă"[58]. Cu toate acestea, Henric de Gand, care le recunoştea melancolicilor o aptitudine deosebită pentru arte datorită facultăţii lor fantasmagorice foarte dezvoltate, le nega orice înclinaţie către gîndirea abstractă. Ficino repară această nedreptate, identificînd melancolicul cu saturnianul. Dacă primul era văzut de tradiţie ca un labil genial, al doilea îşi avea şi el ambiguitatea-i funciară, silit fiind de planeta lui călăuzitoare la o solitudine ce se însoţea fie de perversitate, fie de cele mai înalte aptitudini contemplative:

> Saturn nu desemnează de regulă calitatea şi soarta comună a muritorilor, ci pe omul separat de ceilalţi, divin sau bestial, de o extatică fericire sau strivit de o extremă mizerie[59].

Faptul că Saturn, dincolo de o serie de neplăceri de natură fizică şi morală, le conferă subiecţilor săi o excepţională propensiune către contemplaţia metafizică şi raţionamentul *abstract* (fără suport obiectiv, adică mulţumindu-se cu un minimum de activitate fantastică), este o idee veche precum astrologia elenistică. Fiind cea mai îndepărtată planetă de Pămînt, Saturn ocupă, în sistemul aristotelic-ptolemeic-tomist, locul cel mai apropiat de cerul stelelor fixe şi deci de Empireu, poziţie privilegiată care se împacă greu cu însuşirile exclusiv negative pe care i le atribuia astrologia babiloniană. Această ambiguitate se menţine în doctrina pogorîrii sufletului pe Pămînt: Macrobius şi Proclus îi atribuie lui Saturn facultatea contemplativă (*theôretikon*) şi raţiunea (*logistikon*), în vreme ce Servius îi atribuie somnolenţa (*torpor*) şi capriciul, textul hermetic *Poimandres* – minciuna, iar comentariul lui Macrobius din Codexul Florentin nici mai mult nici mai puţin decît *tristicia*, sinonimă, în Evul Mediu, cu *acidia* sau melancolia. Cît despre Ficino însuşi, el îi urmează, cum am mai arătat, pe Macrobius şi pe Proclus.

Klibansky, Panofsky, Saxl şi Wind ne-au demonstrat că fuziunea dintre sindromul melancolic şi „saturnism" a fost efectuată de Ficino. Neînţelegînd că originalitatea lui Ficino nu consta în exprimarea unor concepte noi, ci în combinarea celor deja existente într-un mod original, G. Agamben le-a opus recent ideea că ambiguitatea melancoliei

era deja un fapt foarte cunoscut în Evul Mediu creştin[60]. Într-adevăr, ambiguitatea lui Saturn nu era mai puţin străină Evului Mediu decît Antichităţii, însă lui Ficino îi revine probabil meritul de a fi suprapus cele două feţe ale „saturnismului” celor două feţe – bestială şi genială – ale melancoliei. Prin această identificare, melancolicul obţinea de la Saturn ceea ce în principiu îi fusese întotdeauna refuzat : aptitudinea pentru metafizică ; iar saturnianul, de asemenea, se putea mîndri cu facultatea imaginativă şi cu predispoziţia profetică pe care i le conferea melancolia :

> Astrul nenorocirii este şi acela al geniului : el desparte imperios sufletul de aparenţe, îi deschide tainele universului ; supunîndu-l încercărilor melancoliei, îi conferă o sensibilitate mai pătrunzătoare, *ad secretiora et altiora contemplanda conducit*[61].

Agrippa von Nettesheim, din care s-a inspirat Albrecht Dürer în *Melencolia I*, repeta deja ideile lui Ficino fără să mai ţină seama de împărţirile tradiţionale. În clasificarea lui, cifra I, reluată în titlul celebrei gravuri a lui Dürer, se referea la saturnienii a căror *imaginaţie predomină asupra raţiunii* – marii artişti şi meşteşugari –, ceea ce altădată ar fi fost o contradicţie în termeni, deoarece punctul forte al lui Saturn era tocmai raţiunea, nu facultatea fantastică. Numai identificarea stabilită de Ficino între melancolic şi saturnian îi permitea lui Agrippa să amestece caracterele acestor două tipuri altminteri distincte.

În rest, nici Ficino, nici Agrippa nu pretindeau a spune nimic nou cînd afirmau că melancolia fiind o specie de *vacatio*, de separare a sufletului de trup, conferea darul clarviziunii şi al premoniţiei. În clasificările din Evul Mediu, melancolia era rînduită printre cele şapte forme de *vacatio*, împreună cu somnul, leşinul şi solitudinea[62]. Or, starea de *vacatio* se caracterizează printr-o legătură labilă între suflet şi trup, ceea ce face sufletul mai independent faţă de lumea sensibilă şi-i îngăduie să-şi neglijeze învelişul fizic, spre a-şi vedea cumva mai bine de propriile-i treburi. Cînd dobîndeşte conştiinţa libertăţii sale, sufletul se consacră contemplării lumii inteligibile. Dar şi cînd nu face decît să vagabondeze în inter-lumi, el are totuşi facultatea de a înregistra evenimente care se produc la o mare distanţă, atît în spaţiu, cît şi în timp. Căci se poate spune, simplificînd o problemă ce nu-i nici uşoară şi nici univoc rezolvabilă, că timpul, în lumea inteligibilă, nu este *desfăşurat* : trecutul, prezentul şi viitorul

nu sînt distincte, totul e *sub specie aeternitatis*. De aceea sufletul care aruncă o privire la arhetipul veşnic al timpului poate obţine despre trecut şi viitor nişte cunoştinţe care nu-i vin din experienţa sensibilă. Evident, toate acestea se întîmplă numai dacă învelişul pneumatic care protejează sufletul este suficient de transparent ca să-i îngăduie *să vadă*, iar aceasta poate fi un dar de la natură, o calitate dobîndită ori o calitate accidentală[63].

Această *sagacitate* pneumatică a melancolicilor este foarte bine explicată de un întîrziat al Renaşterii în plină Reformă, călugărul calabrez Tommaso Campanella, autor al tratatului *De sensu rerum et magia*, *Despre înţelesul lucrurilor şi despre magie*, în capitolul intitulat „Despre sagacitatea melancolicilor puri şi impuri şi despre demonoplastie şi consimţămîntul aerului”. Campanella distinge, în tradiţie aristotelică, melancolia „caldă” (pură) de melancolia „rece” (impură). Cea de-a doua, „după învăţatul Origen [...], este sediul spiritelor necurate ale diavolului. Acesta vede că spiritul corporal este infectat de aburii [melancolici] şi că apăsarea acestora constrînge raţiunea la inactivitate şi atunci, impur şi greu fiind, se desfată cu această funingine [ce obnubilează spiritul] şi intră într-însul şi se slujeşte [de spirit] ca să îngrozească şi să frîneze raţiunea şi se bucură de sediul străin [în care a pătruns]”[64]. Dimpotrivă, melancolia pură „este caldă şi este semn al spiritelor sagace, dar nu şi cauză a lor ; cauza este subtilitatea şi posibilitatea spiritelor. De aceea melancolicii sînt în chip voluntar singuratici, căci orice mişcare îi tulbură ; ei sînt retraşi şi gîndesc mult, fiindcă discernămîntul le este foarte ascuţit. Melancolicul are, mai mult decît ceilalţi oameni, aptitudinea premoniţiei prin vis, căci spiritu-i este mai subtil şi mai apt decît [spiritul] dens întru a capta mişcările insensibile ale aerului”. Or, ştim deja că undele pneumatice, producînd o presiune asupra aerului înconjurător, sînt susceptibile de a fi captate de către un alt spirit. Dacă acesta este suficient de antrenat, va izbuti să înregistreze nu numai undele a căror lungime coincide cu capacităţile organelor sale senzoriale (vederea, auzul), ci şi mişcările pneumatice imperceptibile, precum acelea ale gîndirii, de exemplu. E vorba pur şi simplu de a avea un aparat fantastic îndeajuns de „pur” (adică de curat), ca să poată vibra la nişte lungimi de undă inferioare pragului de percepţie. „Astfel”, ne spune Campanella, „[melancolicii] cînd văd o persoană, imediat îi ghicesc gîndurile, captînd mişcarea insensibilă pe care

spiritul ei o imprimă aerului în actul de a gîndi, şi mai sînt de asemenea capabili să înveţe rapid orice ştiinţă"[65].

Totul se plăteşte pe această lume şi cel mai scump se plătesc facultăţile supranormale. Capabil de percepţie extrasenzorială, melancolicul ficinian este un abulic, un marginal, adesea tentat de sinucidere, pe care – după faimoasa pildă a lui Porfir, dojenit de Plotin – este descurajat s-o comită. Cauza inaptitudinii sale de a se adapta la condiţia de muritor este o intensă nostalgie a unui „obiect pierdut" ce se regăseşte în descrierea freudiană a sindromului melancolic[66]. În această interpretare, moştenirea neoplatonică şi moştenirea creştină a lui Ficino se confundă. Într-adevăr, contrastul dintre melancolia „rece" sau „impură" şi melancolia „caldă" sau „pură" se transformase, în Evul Mediu, în opoziţia dintre o *tristitia mortifera* sau *diabolica* sau, încă, *tristitia saeculi*, care-l împinge pe religios să caute distracţii seculare în locul plictiselii adînci provocate, după spusele lui Guillaume d'Auvergne, de orice materie teologală, şi o *tristitia salutifera* sau *utilis* sau, încă, *tristitia secundum Deum*, care provine din sentimentul privării de Dumnezeu[67]. De aceea, continuă Guillaume d'Auvergne, mulţi bărbaţi *piissimi ac religiosissimi* ai vremii sale doreau cu înfocare să se îmbolnăvească de maladia melancolică, spre a avea o mai intensă nostalgie a lui Dumnezeu[68].

Cînd ideea de patrie pierdută se atrofiază, subzistă numai simptomele nefaste ale melancoliei. Kierkegaard, „confident intim al melancoliei", ne dă o magistrală descriere în *Diapsalmata* :

> N-am chef de nimic. N-am chef să călăresc, e o mişcare prea violentă ; n-am chef să merg, e prea obositor ; n-am chef să zac, căci ar trebui să zac în continuare şi n-am chef, sau să mă ridic şi nici asta n-am chef. *Summa summarum* : n-am chef de nimic[69].

După André Chastel, concepţia despre geniul „romantic", inegal, catatonic, pradă acceselor subite de entuziasm ce-i tulbură abulia, apare în lumea modernă prin opera lui Ficino :

> Geniul care cunoaşte alternanţe de inspiraţie şi de disperare, vizitat de *furor* şi apoi abandonat forţei sale lăuntrice, nu intră în nici un tip admis : el interesează prin intensitatea dramatică a aventurii sale[70].

Conferind sau nu genialitate, melancolia este în primul rînd un sindrom patologic cunoscut datorită *Corpusului hipocratic* şi lui Aristotel, ca şi doctorului Sigmund Freud. Precum ciuma, acest rău

a lovit continentul nostru de mai multe ori. Aristotel menţiona deja cîţiva melancolici – Hercule, Bellerophon, Heraclit, Democrit, poetul Maracos –, iar Ficino adaugă alţi cîţiva : Sappho, Socrate, Virgil şi Lucreţiu[71]. Schiturile Evului Mediu erau decimate de *acedia* (*acidia*), iar în castelele veacurilor al XI-lea – al XIII-lea răsunau cînturile şi stihurile atrabiliare ale trubadurilor şi ale fidelilor amorului, inşi suferind de sindromul letal de *amor hereos*, care era şi el un fel de melancolie tulbure. În secolele al XV-lea şi al XVI-lea, moda bilei negre a avut o bogată recoltă de victime, printre care Ficino, Michelangelo, Dürer şi Pontormo. Anglia elisabetană şi le-a avut şi ea pe ale ei, precum poeţii John Donne şi Richard Crashaw. În secolul al XIX-lea, dandysmul este un camuflaj pudic al rănilor melancoliei, boală care-i atinge la fel de bine pe Baudelaire ca şi pe Kierkegaard, De Quincey, Coleridge, Nerval, Huysmans şi Strindberg.

Este foarte plauzibil ca acest holocaust să se explice şi printr-o solidaritate secretă între pacient şi boală, aspiraţia la „suferinţa folositoare” nelimitîndu-se la contemporanii lui Guillaume d’Auvergne, ci afectîndu-i pe toţi cei care, dintr-un motiv sau altul, nu erau satisfăcuţi cu ceea ce existenţa în lume le putea oferi. Ei se izbiseră de limitele lui a-fi-aici : anume că totul este *aşa* cum este şi nu poate fi altfel.

Justificată ontologic, această stare de plictiseală disponibilă sau de disponibilitate plictisită reprezintă, la Ficino, consecinţa unei fenomenologii a vieţii cotidiene care-i anticipează pe Pascal şi pe Heidegger.

Omul, exilat (*exul*) pe această lume, trăieşte într-o stare permanentă de torpoare ori de tristeţe (*maeror*) a cărei origine rămîne misterioasă. Neputînd să trăiască singur, caută mereu tovărăşia celorlalţi, încercînd, prin distracţii (*oblectamenta*), să-şi uite neliniştea. Se cufundă astfel într-un soi de delir ce imprimă vieţii sale un caracter inautentic de vis[72].

Desigur, îi lipseşte acestei analize patetismul lui Pascal, însă concepţia acestuia seamănă îndeaproape cu aceea a lui Ficino :

> Oamenii au un instinct secret care-i îndeamnă să caute divertismentul şi ocupaţia în afară, instinct care le vine din resentimentul mizeriei lor continue. Şi mai au un alt instinct secret rămas din măreţia naturii lor dintîi, care-i face să cunoască faptul că fericirea nu stă cu adevărat decît în repaos [...]. Iar din aceste două instincte contrare se plămădeşte în ei o năzuinţă confuză ce li se ascunde vederii în străfundurile

sufletului, care-i îndeamnă să tindă la repaos prin agitaţie şi să-şi închipuie mereu că satisfacţia pe care deloc n-o au le va veni dacă, depăşind cîteva greutăţi ce li se înfăţişează, vor putea să-şi deschidă prin aceasta poarta repaosului [...]. Astfel că, serios gîndindu-ne la acestea, este încă mai de compătimit [omul] pentru că se poate distra cu lucruri atît de uşuratice şi de nedemne decît pentru că se îndurerează de adevăratele sale nefericiri; iar divertismentele sale sînt infinit mai puţin rezonabile decît plictisul său (*Pensées*, XXVI, 1).

Capitolul III

Legături primejdioase

1. Continuatorul lui Ficino, Giovanni Pico della Mirandola

Înţelegerea perfectă dintre Ficino şi Pico, cînd fiecare risipea la adresa celuilalt amabilităţi mai mult sau mai puţin sincere, n-a durat mult. În afara apartenenţei lor comune la tipul saturnian, apt pentru contemplarea pătrunzătoare a adevărurilor teologale, e greu de imaginat două personaje mai diferite.

Fiu al medicului lui Cosimo de' Medici, Ficino e destinat de protectorul său să traducă în latină opera lui Platon. În tinereţe e tentat de augustinism, dar nu întîrzie să se resemneze cu scolastica, devenindu-i neîndoielnic cel mai preţios reprezentant din Renaştere. Copleşit de imperfecţiuni fizice şi psihice, era cocoşat, se bîlbîia uşor[1], şi adesea cădea în accese de disperare melancolică atît de teribile, că odată a fost cît pe ce să se lase să moară de inaniţie. În afară de asta, a fost şeful academiei din Careggi şi călugăr, aceste calităţi nepermiţîndu-i să dezerteze de la obligaţiile publice care-i incumbau. S-a resemnat să ducă o viaţă sănătoasă şi frugală, să-şi amăgească melancolia ţinînd dietă, făcînd muzică, plimbări, cîteva manipulări rituale şi magie astrologică.

Cu totul opus lui Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, prodigios filolog şi teolog, avea de partea sa tinereţea, nobleţea şi bogăţia. Spirit mai degrabă extremist, deşi nu lipsit de calităţi diplomatice, a trecut prin întîmplări şi bune şi rele. Sfîrşitul scurtei sale vieţi a fost marcat de convertirea la idealul puritan al lui Savonarola. După numeroase tribulaţii care s-au prelungit pînă la moartea lui Inocenţiu

al VIII-lea, a obţinut iertarea papei Alexandru al VI-lea, însă serviciile pe care le-a adus Bisericii s-au limitat la o lungă refutaţie a astrologiei. Şi-a încheiat viaţa la o vîrstă la care alţii abia îşi încep activitatea. Se poate oare presupune că, la momentul potrivit, l-ar fi abandonat pe Savonarola ? Nu avea versalitilitatea lui Ficino, capabil de toate virajele politice, dar manifestase, desigur, o bunăvoinţă ce n-a fost egalată decît de aceea a papei.

În principiu, diversitatea de caracter nu face întotdeauna imposibilă colaborarea între egali. Or, tînărul Pico este, pe de o parte, foarte admirativ faţă de aşa-zisul Platon florentin, în asemenea măsură încît o bună parte a operei sale îi poartă puternica amprentă, în spirit ca şi în literă ; dar, pe de altă parte, îşi permite adesea să ia un ton polemic în care se amestecă sarcasmul, ca să vestejească „vulgaritatea" lui Ficino în chestiunile filozofice cele mai grave. La rîndul lui, platonicianul din Careggi, care, foarte probabil, nu vedea în el decît un discipol excepţional dotat, un *mirandus iuvenis* foarte demn de academia sa, îi adresează nişte formule a căror ironie, chiar dacă aproape insesizabilă, ajunge să le anuleze extrema curtoazie. Pînă la urmă, Pico a găsit probabil insuportabil paternalismul ficinian, iar revolta sa privind interpretarea celor legate de iubire este dovada acestei stări de dependenţă agasată.

E vorba de o *discordia concors* mai mult decît de o *concordia discors*, căci, deşi voind să-i dea o lecţie de platonism lui Ficino, Pico nu rămîne mai puţin, poate fără să-şi dea seama, sub influenţa lui dominantă. În excelenta-i carte despre Giovanni Pico, Henri de Lubac s-a oprit destul de mult asupra circumstanţelor în care a fost compus *Commento sopra una Canzona de Amore* din 1486[2], relevînd, între motivele care-l determină pe Pico să nu-şi publice scrierea, şi teama de a nu-l jigni pe Ficino, „ale cărui interpretări erau nu o dată criticate în *Commento*"[3]. Ficino, pe care prietenii comuni îl informaseră, fără îndoială, de impertinenţa tînărului la adresa lui, crezu de cuviinţă să-i scrie lui Germain de Ganay că, în chestiunea editării acelui *Commento*, trebuia respectată ultima dorinţă a lui Pico, care-şi dezavuase respectiva scriere de adolescenţă[4].

Diplomaţiei ficiniene, al cărei scop e neîndoielnic salvarea aparenţelor, îi răspunde încurcătura lui Girolamo Benivieni. Prin grija lui Biagio Buonaccorsi, *Comentariul* fu inclus, în 1519, între operele lui Benivieni însuşi care, într-o epistolă introductivă, atribuie unor terţe persoane responsabilitatea publicării lui, luînd distanţa necesară faţă

de o scriere pe care Pico, precum şi el însuşi, o compusese *come Platonico, et non come Christiano*[5]. Pasajele cele mai puţin respectuoase în legătură cu Ficino au fost cu grijă retrase de Buonaccorsi din ediţia din 1519, iar *Operele* lui Giovanni Pico publicate de nepotul său, Gianfrancesco, înregistrează această versiune expurgată a *Comentariului*. O altă epistolă a lui Benivieni către Lucca della Robbia, figurînd într-un apencide la *Opere*, deploră din nou publicarea acestor *ineptie puerili*[6].

Jena lui Pico, încurcătura lui Benivieni, protestul lui Ficino şi cenzura salutară a lui Buonaccorsi, toate acestea duc la bănuiala că o gravă ruptură ideologică intervenise, în anul 1486, între tînărul şi impetuosul conte şi ponderatul canonic al Domului.

Ce se întîmplase ?

Citind versiunea completă a scrierii, publicată în 1942 de Eugenio Garin, ne uimeşte violenţa atacurilor lui Pico împotriva lui Ficino[7] : spirit nedemn de sarcina delicată pe care şi-o luase comentînd dialogul lui Platon *Symposion*, „Marsilio al nostru" e acuzat că murdăreşte (*pervertendo*) materia iubirii de care se ocupă. Admiţînd că spiritul sistematic al lui Ficino, moştenire scolastică de care nici Pico însuşi nu este scutit, poate deseori să-l irite pe cititor, agresivitatea tînărului emul se explică totuşi numai prin resentimente de ordin personal, deoarece „lecţia" pe care el avea de gînd să i-o dea lui Ficino se rezumă, în fond, la o reluare aproape literală a ideilor şi a formulărilor ficiniene. Eliminîndu-i „voinţa deformatoare", care se exercită mai ales asupra unor chestiuni marginale, fără să atingă ansamblul viziunii lui Ficino, se ajunge la o expunere generală care ar fi putut să-şi atragă aprobarea entuziastă a florentinului Platon, de n-ar fi conţinut invectivele deja menţionate la adresa acestuia.

Erosul fiind un instrument care ajută la parcurgerea treptelor inteligibile ce-l despart pe Dumnezeu de creaturile lui, ar fi de negîndit să tratăm subiectul iubirii fără să ne ocupăm mai întîi de ontologie. Pe de altă parte, omul ocupînd între creaturi o poziţie privilegiată, este singurul care rezumă în sine însuşi toate nivelurile cosmosului, de la Dumnezeu pînă la materie. De aceea şi este singura fiinţă capabilă să urce pînă la capăt scara creaturală ce se pierde în luminile invizibile. Acest sistem de verigi succesive ale fiinţei care se comunică la niveluri mereu inferioare poartă numele de „schemă alexandrină" şi a fost moştenită de Plotin de la sistemele gnostice pe care le combate[8]. În gîndirea celui dintîi neoplatonician, ea comportă o

apostrophé (în latineşte *processio*) sau îndepărtare de esenţa fiinţei, pe care doar omul o poate învinge prin procesul invers de *epistrophé* (*conversio*) sau reîntoarcere către fiinţă.

La Ficino, gradele procesiunii sînt următoarele: Dumnezeu, intelectul angelic sau universal, Raţiunea, Sufletul, Natura şi Trupul[9]. Prin poziţia-i intermediară, sufletul, precum un *Janus bifrons*[10], participă simultan la lumea inteligibilă şi la lumea sensibilă. De aceea este numit *copula mundi* sau *nodus mundi*[11], în timp ce omul-microcosm, *parvus mundus*, este *vicarius Dei in terra*, vicar al lui Dumnezeu pe pămînt[12] (V. Anexa IV).

Giovanni Pico reproduce literalmente expresiile ficiniene şi etapele desfăşurării fiinţei: omul este *vincolo et nodo del mondo*[13], este trăsătura de unire dintre Lumea Angelică şi Natură. Posedă, desigur, două trupuri: unul, numit „vehicul celest" de platonicieni, este învelişul nepieritor al sufletului raţional; celălalt, alcătuit din cele patru elemente, este supus legilor creşterii şi decăderii[14]. Omul e de asemenea prevăzut cu două organe de vedere: unul întors către lumea sensibilă şi celălalt către lumea inteligibilă, acesta corespunzînd cu *oculus spiritalis* al lui Ficino. Pogorîrea sufletelor în trupuri este fidel rezumată de Pico după comentariul ficinian la *Symposion*: „Unele dintre sufletele omeneşti au natura lui Saturn, altele au natura lui Jupiter şi aşa mai departe. Iar [platonicienii] înţeleg prin aceasta că un suflet poate fi mai strîns înrudit şi conform sufletului din cer al lui Saturn decît sufletului din cer al lui Jupiter şi viceversa"[15]. Se pare că Pico are grijă să evite consecinţele prea puţin ortodoxe ale acestei teorii, căci precizează că singura cauză intrinsecă a acestor diferenţe rezidă în Dumnezeu însuşi, unicul producător de suflete. Dar imediat după ce vorbeşte de „vehiculul sufletului", adaugă imprudent că „sufletul raţional pogoară din steaua sa", ceea ce pare să contrazică declaraţia de credinţă din articolul precedent. Fiindcă cenzura ecleziastică, ce avea să-l atingă uşor şi pe Ficino, se aplecase deja cu prea multă solicitudine asupra propriei sale persoane, avem impresia că Pico exercită aici, în mod conştient, o autocenzură. Această abilitate naivă care-l determină să nu expună decît în parte un subiect pe care expertul Ficino îl prezentase deja cu toată franchețea, fără a ţine seama de posibilele urmări, nu-l va cruţa pe Pico de dificultăţile de care se temea.

Fireşte, s-ar putea vedea aici un preludiu la polemica antiastrologică din *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*. Atunci

însă, ipoteza că această scriere a fost concepută în vederea obţinerii din partea Curiei a iertării indispensabile intrării în ordinul dominican şi, pare-se, îmbrăcării purpurei cardinale, nu pare lipsită de orice fundament[16]. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît în *Commento* se repetă toată istoria întrupării pe care Ficino a luat-o de la Macrobius, cu pogorîrea sufletului prin poarta Cancerului, dobîndirea vehiculului astral şi urcarea lui prin poarta Capricornului[17], adăugîndu-se de asemenea că fizionomia astrologică este justificată de faptul că trupul pămîntesc este format de suflet[18]. Dacă acceptă adevărul acestei doctrine – pe care Ficino însuşi, cu o formulă demnă de duplicitatea sa, o calificase, în *Teologia* lui, drept „fabulă platonică" –, nu prea vedem cum ar mai respinge în bloc toate pretenţiile astrologiei. Desigur, între 1486, data compunerii *Comentariului*, şi 1494, data morţii sale, care lasă neterminate *Disputaţiile*, Pico fusese izbit de trăsnetele Curiei, ca să-şi găsească mai apoi pacea în preajma predicatorului Savonarola. Convertirea lui, oricît de autentică, pune problema unei rupturi între scrierile-i de tinereţe şi *Disputaţiile contra astrologiei*. După moartea lui Inocenţiu al VIII-lea, Pico a fost iertat de noul papă. Dar, ajuns la vîrsta raţiunii, nu trebuia el oare să aspire la a-şi ispăşi definitiv greşelile faţă de Roma ? Neavînd mentalitatea meschină a lui Ficino care, în 1490, „se informează de data naşterii lui Inocenţiu al VIII-lea [...], ca să-i prepare un leac drept mulţumire [culmea !] că refuzase să-l condamne pentru astrologie"[19], Pico alcătuieşte, pentru a stabili un termen definitiv greşelilor sale de tinereţe, un enorm tratat împotriva astrologiei, cu riscul de a-şi atrage opoziţia lui Ficino şi a fidelilor săi. Lucru straniu, de astă dată Pico îl cruţă pe fostul său maestru, pe care nu şovăise să-l descalifice în *Commento* : „Avea [...] destul discernămînt ca să nu-l confunde pe marele apologist, al cărui scop apostolic era identic cu al său, cu aceia pe care-i considerau amîndoi drept duşmani ai credinţei creştine"[20]. Dar H. de Lubac nu omite să semnaleze solidaritatea care-l leagă pe Pico de Ficino, din pricina condamnării suferite în 1489-90 de trilogia *De vita*, „chiar din partea celor ce făcuseră cu doi ani mai înainte o campanie împotriva lui Pico"[21].

În rest, continuînd lectura *Comentariului*, nu putem decît să ne mirăm din nou de violenţa atacurilor lui Pico împotriva lui Ficino (oare îşi uitase el discernămîntul ?). Nu cădeau ei oare de acord, amîndoi, că esenţa iubirii este spirituală, iar că specia obiectului trece prin ochi pînă la simţul intern situat în inimă[22] ? Nu se străduiseră

împreună să descrie efectele vătămătoare induse de *amor hereos*[23], maladie fantastică „atît de ciumată şi veninoasă încît a putut da naştere unei slăbiciuni aproape de nevindecat în sufletele cele mai pure şi mai puternice" ?

Dacă această *discordia concors* dintre Pico şi Ficino n-a putut produce, la cel dintîi, nici o interpretare a iubirii a cărei noutate să fi fost răsunătoare, datorăm totuşi înverşunatei sale voinţe deformatoare unul dintre motivele cele mai interesante şi mai persistente în speculaţia erotică a veacului al XVI-lea : cel numit *mors osculi* sau moarte din dragoste. Originea motivului e dublă : punctul lui de plecare este fenomenologia lui Ficino, cu procesul de alienare a subiectului care caută cu disperare un loc unde să-şi fixeze subiectitatea. Era un sindrom destul de apropiat de *amor hereos*, pe care Francesco Colonna ştiuse să-l descrie fără să fi avut nevoie de sistemul ficinian. Ca în cea mai mare parte a interpretărilor sale, Pico se opune hermeneuticii „vulgare" a lui Ficino. Refuzînd exegeza intersubiectivă, se ocupă exclusiv de moartea din dragoste ca moment al dialecticii erosului mistic. Adoptă întru aceasta simbolismul Cabalei, care ne dezvăluie al doilea izvor al motivului.

Această *binsica, mors osculi* sau *morte di bacio* pe care Pico ne-o descrie pe patru coloane[24] este o extincţie trupească însoţită de extaz intelectual. Nimeni nu se poate ridica la viaţa inteligibilă fără să fi renunţat mai întîi la viaţa sensibilă. Dar cînd sufletul se va fi lepădat de rămăşiţele trupului, el va fi chemat la o nouă formă de existenţă, prin regenerare spirituală, precum Alcesta care, nerefuzînd să moară din dragoste, a putut renaşte prin voinţa zeilor[25]. Folosind interpretarea creştină şi cabalistică din *Shir ha-Shirim*, Pico afirmă că cel ce iubeşte este simbolul sufletului, iubita este inteligenţa, iar sărutul lor este unirea extatică. Sărutul oral, *bacio*, este, între postùrile iubirii trupeşti, ultima şi cea mai avansată care poate figura ca simbol al iubirii extatice[26] :

> *Binsica* sau *morte di bacio* înseamnă acel *raptus* intelectual în timpul căruia sufletul se uneşte atît de puternic cu lucrurile de care e despărţit, încît, ieşind din trup, îl părăseşte complet.

O asemenea experienţă a fost făcută de „Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Aaron, Maria (sau Elie) şi alţi cîţiva"[27].

Ce era oare misterioasa *mors oculi* ? Pico şi succesorii lui dau şi alte amănunte, care ne ajută să circumscriem acest fenomen mistic.

Este o viziune fulgerătoare a lumii inteligibile pe care Pico o regăseşte, printr-o interpretare alegorică, în fabula lui Tyresias povestită de Callimah : pentru că a văzut-o pe Diana goală, „care nu însemna altceva decît Frumuseţea ideală, izvor al oricărei înţelepciuni autentice", Tyresias orbi, îşi pierdu folosinţa vederii corporale, dar primi darul profeţirii, al vederii incorporale. Acelaşi lucru i se întîmplă lui Homer, sub imperiul inspiraţiei care-l făcu să contemple misterele intelectului. Iar Pavel de asemenea, după călătoria sa în cel de-al treilea cer, a devenit orb[28]. *Morte di bacio*, contemplare desăvîrşită a Inteligenţelor angelice, este o răpire în ceruri, o *vacatio* în timpul căreia trupul rămîne în stare de catalepsie, pare să ne lămurească Celio Agostino Curione, care a redactat apendicele la *Hieroglyphica* florentinului Pierio Valeriano[29]. Cu foarte puţine variaţiuni, descrierea fenomenului *binsica* revine la Baldassare Castiglione, Egidio da Viterbo, Francesco Giorgio Veneto, Celio Calcagnini, Leon Evreul (*Dialoghi d'amore*) şi Giordano Bruno (*Heroici furori*)[30].

Cu acesta din urmă, pătrundem în arcanele insondabile ale erosului, unde pura teorie a platonicienilor florentini primeşte mai multe finalităţi destul de misterioase, dintre care cel puţin una are de-a face cu legăturile primejdioase pe care Bruno a fost determinat să le întreţină toată viaţa, pînă ce focul rugului, la care şi-a dat asentimentul ca să nu-şi contrazică propriile iluzii, i-a redat libertatea finală. Abia risipit fumul, Giordano Bruno a fost proclamat, în unanimitate sau aproape, „simbol al democraţiei". Straniu paradox, încununînd destinul postum al celui care a fost „probabil filozoful cel mai antidemocratic ce-a existat vreodată"[31].

2. Zeii ambigui ai erosului

Giordano Bruno, omul trecutului fantastic

Deţinut la Veneţia înainte de a fi livrat Inchiziţiei romane, Giordano Bruno povesteşte la interogatoriul din 30 mai 1592 că, ţinînd la Paris o lecţie extraordinară,

> […] am dobîndit un asemenea renume, încît regele Henric al III-lea a trimis într-o zi să fiu chemat ca să cerceteze dacă memoria pe care-o aveam şi pe care-o profesam era naturală ori magică. I-am dat satisfacţie, răspunzînd şi dovedind că nu era magică, ci ştiinţifică,

> lucru de care fu el însuşi convins. După acestea, am tipărit o carte de memorie, intitulată *De umbris idearum*, pe care am dedicat-o Majestăţii Sale, care m-a făcut pentru aceasta lector extraordinar cu plată şi astfel mi-am continuat prelecţiunile în acel oraş […] vreme de cinci ani, poate, după care am renunţat din cauza tulburărilor civile şi m-am dus, recomandat de regele însuşi, în Anglia, la ambasadorul Majestăţii Sale, ce se chema senior de Mauvissière, pe nume Castelnau[32].

Memoria naturală a lui Bruno neegalîndu-i memoria artificială, el se înşală asupra duratei primei sale şederi la Paris, începută în 1581 şi încheiată în iunie 1583, perioadă după care, sub protecţia lui Michel de Castelnau, s-a instalat la Londra pînă în octombrie 1585[33].

Printr-o stranie eroare de optică, s-a văzut în Giordano Bruno heraldul viitorului, al Europei francmasonice şi liberale, în timp ce acest călugăr napolitan răspopit n-a fost pretutindeni decît unul dintre ultimii apărători înverşunaţi ai culturii evului fantastic. Este ceea ce explică eşecul său în cercurile protestante, unde nu întîrzie să se simtă mai rău decît în sînul Bisericii pe care comisese imprudenţa s-o părăsească[34] :

> Nici la Londra, nici la Marburg, nici la Wittenberg, nici la Halmstädt, nici la Frankfurt nu avusese parte de primirea liberală şi generoasă pe care-o visase. Calviniştii şi peripateticii îl hăituiseră fără îndurare. Nici pe lîngă lutherieni nu reuşise deloc mai bine, deşi doctrina unui Melanchthon ar fi trebuit să-i pregătească pe aceştia la o supleţe mai ospitalieră[35].

Singur iconoclasmul de tinereţe, care-i atrăsese lui Bruno primele conflicte cu autoritatea religioasă, seamănă de departe cu protestantismul. Dimpotrivă, toată cultura sa, de care atît de mîndru era şi care-i procurase un anumit renume, aparţinea sferei trecutului, fantasticului, acrobaţiei spirituale : într-un cuvînt, domeniului straniului funambulesc, ca teatrul lui Giulio Camillo. Spre a înţelege ceva din operele sale, posteritatea, care, devenită curioasă în urma martiriului său, s-a aplecat asupra lor cu o anumită solicitudine, a fost silită să scoată din ele vreo opt zecimi : toate opusculele mnemotehnice şi magice. S-a pretins cu toate acestea mulţumită, căci Bruno fusese apărătorul lui Copernic şi chiar cel dintîi care a cuplat ideea de infinitudine a universului cu heliocentrismul. Şi totuşi, ce imensă prăpastie îl desparte pe acest panteist neoplatonic de raţionalişti ca

Spinoza ! Sesizînd lipsa de interes speculativ pe care opera lui Bruno o prezenta pentru evul modern, Hegel, care-i găsea doctrina stufoasă şi respingătoare, nu şovăi să-i lipească epitetul de „bacchantic”, scuză probabilă a incapacităţii sale de lectură. Toate acestea dovedesc că, departe de a fi omul viitorului, neînţeles de epoca sa, Bruno era neînţeles tocmai fiindcă aparţinea funciarmente unui trecut prea subtil, prea complicat pentru noul spirit raţionalist : era descendentul care profesa arcanele cele mai puţin accesibile ale epocii fantastice, acelea ale mnemotehnicii şi ale magiei.

Scandal la Londra

La Londra, Bruno s-a aflat foarte repede în centrul unui scandal, de nu cumva a două. Deja în 1584, în dedicaţia din *Spaccio della Bestia trionfante* (*Alungarea bestiei triumfătoare*) către Sir Philip Sidney, se arăta atît de sensibil faţă de „jignitoarele şi neplăcutele impoliteţi” al căror obiect era, încît avea intenţia de a părăsi ţara. În mod sigur Sidney, şi poate şi vechiul prieten al lui Bruno, Fulke Greville (Folco Grivello, cum îl numeşte el), au avut o importantă contribuţie în faptul că rezistă pînă în toamna anului următor.

Primul scandal a fost provocat de o dispută nefericită cu doi doctori de la Oxford, pe care Bruno avu ideea de a-i imortaliza în opusculul *La Cena de le ceneri* (*Cina din Miercurea Cenuşii* *), dedicat lui Michel de Castelnau. Cele două părţi îşi făcută o neîndurătoare concurenţă în a fi lipsite de tact. Fireşte, Meridionalul greşea contînd prea mult pe respectarea legilor ospitalităţii, în timp ce barbarii locuitori ai acestei insule *toto orbe divisa* nu se sinchiseau decît de demnitatea şi de independenţa lor. Expresiile dispreţuitoare cu dărnicie împărţite de Bruno celor doi oxonieni – „îmbibaţi de greacă, dar şi de bere” – fură de aşa natură că izbuti chiar să-şi piardă prietenia sinceră a lui Fulke Greville, al cărui nume a fost supărător implicat în această ofensă fără precedent adusă nu numai valoroşilor savanţi şi omului de rînd şovin, ci chiar şi transporturilor urbane britanice.

---

* V. acum versiunea românească a dialogului *Cina din Miercurea Cenuşii*, în Giordano Bruno, *Opere italiene*, I, ediţie îngrijită de Smaranda Bratu Elian, Bucureşti, Humanitas, 2002, pp. 141-267 (n. red.).

Scena disputei este memorabilă : după ce i-a răspuns cu abilitate unui doctor inofensiv, un „măgar domestic”, Bruno s-a văzut luat în primire de un altul, „a cărui ignoranţă îi egala înfumurarea”. Napolitanul nu-l cruţă pe acest „măgar sălbatic”, „porc necivilizat şi fără maniere”, al cărui lanţ academic era mai bine să fie înlocuit cu un căpăstru.

„Priveşte, taci şi învaţă”, îi zice acest impozant animal de povară, „te voi instrui în Ptolemeu şi în Copernic.” Fireşte, Nolanul se înfurie, cu atît mai mult cu cît, ordonîndu-i să tacă, celălalt voia să-l convingă că pămîntul la Copernic ocupa un loc unde în realitate nu se afla decît urma vîrfului de compas.

Toate acestea pot părea destul de stranii, dacă ne gîndim că Anglia fusese prima ţară în care heliocentrismul s-a bucurat de succes. În 1576 Thomas Digges, protejat al doctorului John Dee, publica o *Perfit Description of Caelestiall Orbes according to the most annsiente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus*, în care, după S.K. Henninger, „printr-un uimitor salt al imaginaţiei [...], îmbrăţişează poziţia temerară de a postula un univers infinit”[36]. În realitate, se pare că Digges nu apăra aceleaşi idei ca şi Bruno ; pentru el, doar cerul empireu, lăcaş al lui Dumnezeu, era fără de limite, ceea ce nu presupunea multiplicarea indefinită a numărului lumilor[37].

Întîmplarea a făcut ca, în acelaşi an în care Bruno sosea la Londra, doctorul John Dee, singurul care ar fi putut să-l înţeleagă şi să-l aprecieze, să se expatrieze. Era, de altfel, atît de impopular, încît mulţimea profită de ocazie şi-i devastă casa imediat după plecarea sa în Polonia[38]. Întîlnirea ratată cu Dee a însemnat pentru Bruno şi un prilej pierdut de a cunoaşte familia Digges. A trebuit să se mulţumească cu cei doi doctori oxonieni, ceea ce-i pricinui supărătorul scandal pe care l-am menţionat. Ni se va spune că Bruno se comporta aici ca mesager al adevărului ştiinţific, însă „adevărul” lui Copernic şi al lui Bruno nu corespunde deloc imaginii pe care ne-o facem noi despre el. Dacă Bruno îi concede acestui „neamţ” o anumită perspicacitate a judecăţii – neuitînd totuşi să declare că el însuşi „nu privea nici cu ochii lui Copernic, nici cu ochii lui Ptolemeu, ci cu ai săi proprii”[39] –, este din aceleaşi raţiuni pitagoreice care-l determinaseră pe Copernic să înlocuiască geocentrismul prin concepţia sa heliostatică. În aceasta, Bruno se mişcă pe urmele „divinului Cusanus”[40], ale cărui argumente nu face decît să le repete, agrementîndu-le desigur cu o pasiune polemică foarte personală.

Să nu uităm că, la începutul secolului al XVI-lea, gînditori catolici precum cardinalul Pierre de Bérulle şi părintele Marin Mersenne – acesta nefiind nici măcar partizan al concepţiei heliocentrice – au sesizat enorma importanţă pe care sistemul copernician ar fi putut-o prezenta pentru imaginaţia teologică. Dacă apelul lor a fost prea puţin auzit, asta s-a întîmplat îndeosebi din cauza atitudinii puritane care, prin rigiditatea ei în interpretarea Scripturii, a obligat Biserica catolică la o rigiditate egală în apărarea tomismului. Cauza lui Bruno, care era şi aceea a cardinalilor Cusanus şi de Bérule, era pierdută şi faţă de puritani, care nu priveau decît înspre partea utilitară a lucrurilor. Biblia e bună, ne informează reprezentantul lor, Smitho, în *Cena de le ceneri*, pentru că dă nişte legi, iar „scopul legilor nu e să caute în primul rînd adevărul lucrurilor şi al speculaţiilor, ci blîndeţea obiceiurilor ; aceasta în profitul civilizaţiei, al înţelegerii între popoare şi al relaţiilor umane, al menţinerii păcii şi al progresului republicilor. Adesea, şi în multe privinţe, a rosti lucrurile în funcţie de adevăr este o atitudine mai proastă şi mai ignorantă decît a le rosti în funcţie de prilej şi oportunitate”. Omul viitorului nu era Giordano Bruno, era puritanul Smitho.

Disputa în jurul heliocentrismului, care a avut un enorm răsunet, a lăsat multă vreme în umbră o altă controversă a lui Bruno cu puritanii, aceasta, sub multe aspecte, şi mai importantă : dezbaterea în jurul Artei memoriei.

Abia sosit în Anglia, Bruno s-a grăbit să-i dedice lui Michel de Castelnau opusculul *Explicatio Triginta sigillorum*, tipărit de John Charlewood alături de alte scrieri mnemotehnice. Ambasadorul Franţei a primit probabil acest dar cu o anumită stînjeneală : avea bune intrări în cercurile puritane ca traducător în franţuzeşte al unei scrieri de Petrus Ramus – Pierre de la Ramée –, căzut victimă, în 1572, masacrului din noaptea Sfîntului Bartolomeu. Or, acest pedagog, a cărui reputaţie de hughenot îi crease o audienţă foarte călduroasă în Anglia, era un adversar ireductibil al vechii mnemotehnici.

Ramus, dispreţuind psihologia scolastică a facultăţilor, nu credea în prioritatea fantasmei asupra cuvîntului şi nici în esenţa fantastică a intelectului. Cea dintîi condiţie a memoriei, convertirea în fantasmă, era abolită. Din acel moment, giganticele construcţii de fantasme lăuntrice se prăbuşeau : erau înlocuite de o aranjare a subiectului în „ordine dialectică”, susceptibilă de a fi memorată în virtutea caracterului ei „natural”[41].

Argumentul principal al lui Ramus împotriva fantasmagoriilor lăuntrice este totuşi de ordin religios : e interdicţia biblică de a adora imagini. Arta memoriei este condamnată pentru caracterul ei idolatru[42]. Se înţelege lesne de ce puritanii au fost prompţi în a pune mîna pe acest instrument de luptă antiecleziastică, ce le completa iconoclasmul exterior printr-un iconoclasm interior[43]. Vechea Artă a memoriei a fost de aici înainte asociată cu Biserica catolică, în timp ce memoria fără imagini a lui Ramus a fost adoptată de teologia calvinistă[44].

La Londra, unde Ramus era omul prezentului şi al viitorului raţionalist, Bruno, ca reprezentant al unui trecut căzut în desuetudine, nu se putea aştepta la o primire favorabilă, cu atît mai mult cu cît alte personalităţi a căror influenţă era puternică în Anglia, ca Erasmus şi Melanchthon, se pronunţaseră şi ele împotriva Artei memoriei[45].

Dacă Bruno a izbutit totuşi să cîştige un discipol şi să-şi asigure indulgenţa tacită a lui Sir Philip Sidney, a datorat aceasta în mare parte amintirii lui John Dee[46]. Dee le fusese profesor de filozofie lui Sidney, lui Greville şi lui Edward Dyer, ceea ce explică poate de ce Greville s-a apropiat de Bruno şi de ce Bruno nu mai contenea să-i dedice lui Sidney scrisori infestate de Arta memoriei, în speranţa de a-l aduce la opiniile sale.

Conflictul a izbucnit în 1584, dar Bruno n-a participat personal la el. Discipolul său Alexander Dicson, care publicase un tratat, *De umbris rationis*, inspirîndu-se din scrierile mnemotehnice ale lui Bruno, a suscitat atacurile repetate ale reverendului William Perkins de la Cambridge, ramist convins. Dicson, sub pseudonimul de Heius Scepsius, care vine de la Metrodoros din Scepsis, autorul sistemului mnemotehnic bazat pe zodiac şi al unuia dintre sistemele utilizate de Bruno, îi răspunde în *Defensio pro Alexandro Dicsono*[47]. Glasul profetic al lui Perkins se ridică iarăşi în pamfletul *Avertisment împotriva idolatriei timpurilor moderne*, în care funeraliile puritane ale Artei memoriei erau însoţite de această sentinţă teribilă : „Un lucru conceput în raţiune de către imaginaţie este un idol"[48]. Iar pastorului i se zbîrlea părul de oroare cînd se gîndea că anumiţi artişti ai memoriei, precum Pietro din Ravenna, nu şovăiau să recomande folosinţa imaginilor libidinoase, capabile să trezească pasiuni nesănătoase. Perkins îşi face o datorie din a izgoni pentru totdeauna această Artă perversă din Anglia, procedînd astfel în interesul oricărei persoane pioase[49].

N-ar fi nimic straniu în această polemică dacă Dicson, care frecventa cercul lui Sidney, nu şi-ar fi tipărit cele două opuscule la Thomas Vautrollier, calvinistul care mai publicase în Anglia şi primele opere ale lui Petrus Ramus. De altminteri, cu toate că locul înscris pe frontispiciul celor două opere pe care Bruno i le dedică, în 1584 şi în 1585, lui Sidney, este Paris, e sigur că ele au fost tipărite la Londra[49bis]. Or, Sidney avea reputaţia de ramist, iar Sir William Temple îi dedica, în acelaşi an 1584, ediţia sa din *Dialecticae libri duo* de Petrus Ramus.

Cum să înţelegem această şaradă? F.A. Yates crede că, dacă Sidney ar fi fost un puritan şi un ramist convins, n-ar fi fost capabil să scrie acea *Defence of Poetrie* (1585), manifestul Renaşterii din Anglia, care este o înflăcărată apărare a imaginaţiei împotriva scrupulelor de ordin moral ale unui Perkins[50]. Mizînd pe nehotărîrea sa, cele două tabere adverse au încercat probabil, fiecare, să-l cîştige la cauza lor ; timp nu prea mai era, de altfel, căci cavalerul a murit în 1586, poate nu înainte de a-şi fi arătat cu discreţie preferinţa pentru partida lui Bruno şi a lui Dicson.

Umilitorul eşec descris în *Cena* i-a fost util lui Bruno. A înţeles destul de repede situaţia şi s-a resemnat să dialogheze cu puritanii. Cele două lucrări dedicate lui Sidney poartă marca acestei înţelepte hotărîri.

A doua, *De gl'heroici furori* (*Despre eroicele avînturi*), singura care ne interesează aici, nu poate fi înţeleasă fără o incursiune în bucătăria mnemotehnică a Nolanului. Deşi fără un raport direct cu sistemul folosit în *Avînturi*..., *Spaccio* ne va ajuta considerabil să sesizăm tehnica lui Bruno şi efortul său de adaptare la moravurile englezeşti.

Spaccio propune o memorie artificială în care locul şi ordinea, după vechea structură a lui Metrodoros din Scepsis, sînt în forma zodiacului, nu în versiunea celor douăsprezece semne sau treizeci şi şase de decani, ci în aceea, împrumutată de la Hyginus (*Astronomica*, Veneţia, 1482), a celor patruzeci şi opt de constelaţii, deja folosită de Johannes Romberch în *Congestorium*. Dar, spre a răspunde posibilelor scrupule ale puritanului Sidney şi ale altor cititori ai tratatului, Bruno îi avertizează dintru început că nu vrea să menţină sistemul fără sens al constelaţiilor : dimpotrivă, e vorba de un *Spaccio*, de o *alungare*, o *expulzare* a animalelor pe care imaginaţia absurdă a celor vechi le-a ridicat la ceruri. Sub haina unei puternice satire a astrologiei

şi a mitologiei clasice, satiră care nu putea decît să convină gustului publicului englez, *Alungarea bestiei triumfătoare* încearcă să respecte principiile fundamentale ale mnemotehnicii.

Cele patruzeci şi opt de constelaţii, orînduite în patruzeci şi şase de sectoare, sînt luate în primire de un cortegiu de zei – personificări ale facultăţilor psihice – avîndu-l ca patron pe Jupiter, „reprezentîndu-ne pe fiecare din noi”, care le înlocuiesc printr-o cohortă de entităţi morale, pozitive şi negatice, în număr variabil pentru fiecare sector – ceea ce comportă, pe o figură circulară, o aranjare în spaţiu destul de complicată. O altă structură se suprapune, care circulă liber în toate cîmpurile : este formată de Fortuna, Bogăţie, Sărăcie şi nenumăratele lor lupte (*Spaccio*, II, 2s).

Bruno explică el însuşi că există şi alte sisteme mnemonice posibile şi rezumă două dintre ele, folosite de el în altă parte. Primul, care e cel din *Sigillus sigillorum* din 1583 şi care seamănă cu teatrul lui Giulio Camillo, comportă dispunerea figurilor în şapte cîmpuri planetare (*Spaccio*, III, 2). Celălalt, pe care-l numeşte cabalistic şi care-ar putea corespunde cu *ars combinatoria*, prevede o multiplicare în funcţie de o raţiune cam sofisticată, ceea ce dă următoarea serie de cîmpuri : 1 (Primul Principiu), 4, 12, 72, 144 etc.

Precauţia luată, de a-şi bate joc de fabulele celor vechi şi de a exalta virtuţile, îi permitea să prevină atacurile vreunui Perkins oarecare, fără ca pentru asta să renunţe la Arta sa. Procedeul echivala, de altfel, cu o convertire pe jumătate la ramism, deoarece toate fantasmele care populau zodiacul fuseseră cu grijă expulzate din el : rămăseseră numai virtuţile şi viciile.

Fantasmele mnemotehnice

După acest tur de forţă diplomatic, Bruno s-a simţit probabil încurajat în ceea ce întreprindea. Exista obiceiul ca destinatarul dedicaţiei să plătească cheltuielile de tipărire, iar Philip Sidney nu s-a sustras probabil acestei reguli. Trecîndu-şi numele sub tăcere, tipograful a preferat să nu-şi asume responsabilitatea de a fi publicat opera unui venetic care scandalizase Londra, iar tăcerea lui Sidney în legătură cu Bruno (mai puţin ciudată decît aceea a lui Michel de Castelnau), dictată de aceleaşi convenienţe, nu înseamnă că el ar fi dispreţuit *Spaccio*. Dimpotrivă, vreun semn discret de apreciere i-a indicat pesemne lui Bruno că se afla pe drumul cel bun. Istoria e mută în

această privinţă, dar, fără încurajarea şi largheţea lui Sidney, e de negîndit ca impulsivul Nolan să-şi fi ţinut promisiunea de a schimba atmosfera şi să-i mai fi dedicat şi următoarea-i carte, *De gl'heroici furori* (1584).

În *De gl'heroici furori* (la dispoziţia cititorului francez în traducerea lui P.-H. Michel), mnemotehnica este pusă în serviciul erosului. Metoda este deja indicată în partea a doua a celui de-al treilea dialog din *Spaccio*, unde Bruno dă traducerea literală a celebrului pasaj din tratatul hermetic *Asclepius* privind statuile din Egipt, „însufleţite, pline de simţ şi spirit, capabile de mai multe operaţiuni importante. Aceste statui prevăd viitorul, provoacă infirmităţi şi produc leacuri, veselie şi tristeţe, după meritele [fiecăruia], în partea afectivă şi în trupul omenesc”[51].

De astă dată, materialul folosit de Bruno este alcătuit din embleme fantastice, al căror prestigiu derivă şi de la statuile hermetice. Aceste construcţii spirituale nu sînt ele oare, în cele din urmă, nişte figuri pe care chiar şi magia le foloseşte? E adevărat că utilizarea lor se reduce aici la memorarea etapelor erosului, dar erosul însuşi nu este oare o putere anagogică producînd unirea extatică a sufletului cu Dumnezeu?

La prima vedere, *Despre eroicele avînturi* este o suită de sonete comentate, gen ilustrat de Dante în *Vita Nova*. Precum Giovanni Pico, din al cărui *Commento* împrumută mai multe motive, Bruno nu şovăie să reproducă şi cîteva poeme care, după spusele lui Francesco Fiorentino, îi aparţin lui Luigi Tansillo da Venosa (1510-1568), personajul principal şi purtătorul de cuvînt al lui Bruno în dialog. Dar cea mai mare parte a sonetelor este invenţia autorului însuşi, fie că e vorba de comentarii în versuri ale emblemelor erosului, fie de expresii poetice ale „eroicelor avînturi”.

În *Sigillus sigillorum*, Bruno explicase deja raţiunea profundă a principiului *ut pictura poesis*, a echivalenţei dintre pictură şi poezie. Zeuxis este pictorul imaginilor lăuntrice ale memoriei, care excelează în *phantastica virtus*, în putere imaginativă. La rîndul său, poetul posedă o putere cogitativă ieşită din comun, a cărei sursă este tot spirituală. „De aici rezultă că filozofii sînt şi pictori şi poeţi, iar poeţii sînt pictori şi filozofi”[52]. Într-adevăr, de vreme ce intelectul este de natură fantastică, filozoful trebuie să fie capabil să manevreze fantasmele, să fie un mare pictor al spiritului. Nu spunea Aristotel că „a înţelege înseamnă a observa fantasmele”[53]? Locul în care fantasmele se reflectă este, o ştim deja, oglinda pneumei.

Filozofie, poezie, pictură : iată ce conţine *De gl'heroici furori*. Aceste trei momente ale speculaţiei fantastice sînt atît de inextricabil legate, încît e imposibil să le desparţi fără să distrugi unitatea subiectului. Din nefericire, dat fiind că după victoria raţionalismului sîntem incapabili să mai înţelegem fantasmagoriile marilor artişti ai memoriei, vom fi siliţi să punem o limită netă între ceea ce ne este posibil să sesizăm cu simplele noastre mijloace logice, istorice şi comparative, şi ceea ce, fiindcă nu sîntem antrenaţi în mnemotehnica Renaşterii, trebuie să lăsăm deoparte după o descriere sumară. Este ceea ce a făcut, pînă la urmă, Augusto Guzzo cînd, editînd *De gl'heroici furori*, a scos lungile dialoguri ce nu se ocupă decît de descrierea, poetică şi filozofică, a imaginilor memoriei fantastice. Procedeu care are, neîndoios, toate neajunsurile, minus acela de a nu fi cinstit.

Al cincilea dialog din prima parte este un curs de Artă a memoriei aplicată operaţiunilor intelective, în cincisprezece capitole. *Impresae* simbolizînd momente din cazuistica iubirii sînt explicate în sonete care, la rîndul lor, fac obiectul comentariului în proză. Pentru a da o idee despre operaţiunile pe care le efectua pictorul Zeuxis, va fi suficient să cităm cea de-a treia imagine mnemotehnică ce apare pe blazonul „avîntului eroic" :

> Cea de-a treia poartă pe blazonul ei un adolescent gol, întins pe o pajişte verde, sprijinindu-şi capul ridicat pe braţ, cu ochii îndreptaţi către cer unde, deasupra norilor, sînt edificii cuprinzînd camere, turnuri, grădini şi livezi ; este şi un castel făcut din flăcări ; iar în mijloc e o inscripţie care spune : *Mutuo fulcimur.*

Sau al şaptelea blazon : „Un soare cu un cerc în interior şi altul în exterior, cu *motto*-ul : *Circuit*" etc.

Alte *impresae*, în număr de douăsprezece, sînt comentate în primul dialog din partea a doua. Una singură deschide dialogul următor, care conţine materia principală a tratatului lui Bruno.

La imagini de acest fel se referea abatele Pluche cînd scria, în 1748 :

> De vreme ce un tablou este menit să-mi arate doar ceea ce nu mi se spune, e ridicol să fiu nevoit a face eforturi ca să-l pricep [...]. Iar de obicei, cînd am izbutit să ghicesc intenţia acestor personaje misterioase, găsesc că ceea ce aflu atunci era sub ceea ce s-a cheltuit pentru alcătuirea misivei[54].

Trebuie să convenim că mentalitatea noastră ne-ar îndritui să-i dăm dreptate abatelui Pluche mai degrabă decît filozofilor formelor simbolice din Renaştere. Efortul pentru a încifra şi a descifra aceste mesaje complicate, acel *ludus serius* care-şi afla sensul în misterioasa combinaţie de operaţiuni spirituale al cărei scop era să aducă un spor în cunoaşterea sufletului, nu mai are nici o semnificaţie din moment ce nu mai împărtăşim nici principiile, nici finalitatea acestei cunoaşteri. Nu numai „cheltuielile pentru alcătuirea misivei" au devenit prea costisitoare, dar misiva însăşi e destinată să nu mai ajungă nicăieri. Căci aceste imagini ale memoriei artificiale trebuie înţelese în adevăratul lor context mental, care era spiritual şi fantastic. Altminteri riscul este foarte mare ca ele să fie privite precum un soi de cuvinte încrucişate, un loc lipsit de orice seriozitate, care, obţinînd complezenţa cercetătorului modern, se transformă într-un labirint fără sfîrşit, unde orice sens e pierdut.

Ambiguitatea erosului

Un autor italian a crezut recent că întrevede în titlul *De gl'heroici furori* o aluzie la sindromul medieval *amor hereos* sau *heroycus*[55]. Or, chiar dacă Bruno era, fără îndoială, la curent cu existenţa acestei forme de melancolie, el avea în vedere cu totul altceva cînd şi-a compus tratatul etic.

Iubirea eroică se defineşte la Bruno în opoziţie explicită cu, pe de o parte, iubirea „naturală" şi, pe de altă parte, cu aşteptarea pasivă a harului ce caracterizează un anumit fel de misticism.

Întîi de toate, erosul eroic îşi stabileşte existenţa pozitivă în contrast cu erosul natural „care atrage în captivitatea generaţiei". Obiectul acestuia din urmă este o femeie, obiectul celuilalt este divinitatea însăşi. Acelaşi contrast îl desparte de afecţiunea melancolică : „Nu este o frenezie atrabiliară [...], ci o căldură aprinsă în suflet de soarele inteligenţial şi un elan [*impeto*] divin ce face să-i crească aripi" (II, pp. 333-334) – aluzie la mitul din *Phaidros* şi la aripile sufletului care, distruse cu prilejul dezastruos al intrării noastre în lume, nu vor putea fi recuperate decît de cîţiva aleşi, de filozofi, îndeosebi[56]. Într-un cuvînt, această formă de entuziasm erotic „îşi propune ca principal scop harul spiritului şi direcţia pasiunii, iar nu frumuseţea trupească" (II, p. 330).

Dar despre ce har e vorba ? Nu e un dar aşteptat şi primit pasiv, e o cucerire a contemplaţiei active. Bruno îşi bate joc cu plăcere de sfîntul care, fără nici un efort personal, e transformat în *vas electionis*. Eroul (sau chiar demonul) pe care i-l opune nu este un vas, ci meşteşugarul care-l plămădeşte. La fel, sfîntul este comparat cu un asin care transportă sacramentul, eroul – cu lucrurile sacre înseşi. În cel dintîi se poate contempla „efectul divinităţii", în cel de-al doilea „excelenţa umanităţii" (II, pp. 332-333). Comentatorii au văzut în conceptul brunian de avînt eroic „ideea de imanenţă universală a divinului, [care] tinde [...] către o concluzie universalistă coerentă privind voinţa şi capacitatea umană de cunoaştere"[57]. Izbînda *Avînturilor eroice* este convertirea omului în Dumnezeu, *homoiôsis theô*, ne spune E. Garin[58], iar G. Gentile : „Sublimarea raţiunii în procesul adevărului"[59]. Toate acestea, cum a văzut foarte bine P.O. Kristeller, fac din Bruno un demn reprezentant al platonismului Renaşterii, un discipol al şcolii florentine al cărei magistru fusese Marsilio Ficino. Însă originalitatea şi autenticitatea lui Bruno, greu de clasat, explodează deja în primele pagini ale scrierii sale cu vesele focuri de artificii.

Victima lui Bruno este, de această dată, Francesco Petrarca, reprezentant al unei pasiuni amoroase nedemne şi degradante :

> Acest poet vernacular care suspină pe malurile rîului Sorgue după o fată din Vaucluse [...], neavînd destul spirit ca să se ocupe de altceva mai bun, se pune să-şi cultive asiduu melancolia, acceptînd prin asta tirania unei lighioane nedemne, imbecile şi murdare (II, p. 293).

Iar opera lui Petrarca este descrisă ca rezultatul acestei contemplări obsesive a unui obiect nedemn, ca osteneală zadarnică a unei imaginaţii bolnave contra influenţei pernicioase împotriva căreia Bruno luptă din toate forţele :

> Iată scris pe hîrtie, adunat în volume, pus dinaintea ochilor şi murmurat la ureche un zgomot, un zbierăt, un zumzăit de vorbe în doi peri, de întîmplări, de calambururi cu subînţeles, de epistole, de sonete, de epigrame, de cărţi, de dosare prolixe, de mari năduşeli, de vieţi consumate, cu scrîşnete care asurzesc astrele, lamentaţii care fac să răsune cavernele din infern, dureri care stupefiază sufletele celor în viaţă, suspine care-i fac să leşine pe zeii milostivi, toate de dragul acestor ochi, al acestor urechi, al acestui roşu, al acestei limbi, al acestui dinte, al acestui păr, al acestei rochii, al acestui mantou, al acestui pantofior [...], al acestui soare în eclipsă, al acestei ţicnite, al

> acestei ticăloase, al acestei împuţiciuni, al acestui mormînt, al acestei latrine, al acestei menstre, al acestui cadavru […], care, printr-o suprafaţă, o umbră, o fantasmă, un vis, o vrajă circeană pusă în serviciul procreaţiei, ne înşală luînd forma frumuseţii (II, p. 289).

Această misoginie exagerată, ne informează foarte sincer Bruno în dedicaţia adresată lui Philip Sidney, nu este provocată de impotenţă, fie ea pricinuită de farmece magice sau de răcirea umorilor. Dimpotrivă, ne spune el fără să se laude : a mîncat din fructul interzis fără să se sature vreodată, căci zăpezile Caucazului şi ale munţilor Riphaei* nu ajungeau să-i stingă focul din vine. Dar sfera iubirii fizice trebuie despărţită de aceea a contemplaţiei divine cu o luciditate pe care Petrarca, acest senzual refulat, n-a avut-o.

Antipetrarchismul lui Bruno[60] reprezintă, în fond, un efort ce revendică pentru sfera conştiinţei pure tulburările complezente ale subconştientului, care, în scrierile lui Petrarca, sînt sistematic ridicate la o demnitate intelectuală nemeritată, din perspectiva Nolanului. În etica bruniană, nu e loc pentru fantasmele unei imaginaţii degenerate.

Atitudine nelipsită de ambiguităţi : mai întîi, pentru că acceptă femeia ca obiect de folosinţă, cu condiţia ca această folosinţă să nu fie însoţită de o producţie fantastică ; în al doilea rînd, pentru că el însuşi nu va şovăi să transforme o femeie în ipostază, avînd grijă să ia distanţă faţă de Dante, în care nu vede decît un tovarăş al nefericitului Petrarca…

Ipostaza feminină a lui Bruno nu este Beatrice, în figura căreia Dante n-a ştiut să menţină separate sfera profanului de aceea a divinului. Precursorul ignorat al lui Bruno pare, în acest sens, un mistic misogin de felul lui Sanâ'î, pentru care ipostaza feminină a Inteligenţei n-are absolut nimic contingent.

Această comparaţie, fără a fi lipsită de o anumită pertinenţă, nu ne spune totuşi nimic despre contextul istoric ce-şi exercită influenţa asupra lui Bruno. Trebuie amintit că sîntem în plină Reformă şi că puritanismul – în accepţia-i de categorie intemporală – se agravează, la protestanţi cît şi la catolici. Fireşte, faptul că un fost călugăr nu încearcă deloc să-şi ascundă relaţiile carnale este foarte grav şi pentru unii şi pentru alţii. Cu toate acestea, atitudinea lui este pardonabilă dacă recunoaşte acel principiu sacrosanct al vînătorii de vrăjitoare,

---

* *Rhip[h]aei montes*, nume dat în Antichitate munţilor Carpaţi (n.tr.).

enunţat de manifestul tragic al puritanismului care a fost *Malleus maleficarum* al inchizitorilor Institoris şi Sprenger : „Femeia este un rău al naturii, spoit în culori frumoase”[61]. Misoginia lui Bruno este o moştenire a timpului său, combinată cu o intensă practică mnemotehnică a ex-dominicanului, practică ce-i îngăduia să exercite un control absolut – sau aproape – asupra fantasmelor subconştientului. *Astfel, acest „cavaler al infinitului” reprezintă produsul cel mai desăvîrşit, deci cel mai puţin uman, al evului fantastic : o persoană capabilă de un liber arbitru deloc împiedicat de forţele tulburi ale naturii sale, pe care a învăţat să le domine*.

Ca şi prologul lui Ibn ’Arabî la *Dîwân*, dedicaţia lui Bruno către Sidney este o declaraţie de inocenţă care sfîrşeşte, în cazul său, prin a naşte o îndoială. De ce trebuia să se apere dacă nimeni nu-l acuzase că s-a gîndit la o femeie concretă, destinatară a poemelor sale de dragoste ? Totuşi, Bruno respinge ipoteza cu o asemenea energie, încît pare să pregătească terenul biografilor care, nevrînd să se lase înşelaţi de declaraţiile-i tranşante, vor descoperi cu uşurinţă vreo Beatrice, Petra ori Laura, responsabilă involuntară de suspinele Nolanului.

Prima sa intenţie, ne informează Bruno, fusese să-şi intituleze scrierea *Cîntare*, dar a renunţat la ea, spre a nu fi acuzat de a se fi inspirat dintr-o iubire „ordinară” (adică „naturală”, sexuală) pentru o persoană în carne şi oase.

Toate acestea îi atraseră bănuieli, bine întemeiate în esenţa lor, dar ridicole în rezultate, din partea lui Antonio Sarno care, într-un articol din 1920[62], a încercat să demonstreze că obiectul originar al poemelor de dragoste ale lui Bruno ar fi fost nici mai mult nici mai puţin decît regina Elisabeta I a Angliei şi că doar mai tîrziu, *post festum*, autorul le-a transformat în metafizică lirică, cu ajutorul comentariului filozofic. Într-adevăr, dacă Bruno respinge ca pe o teribilă ofensă ideea că *Avînturile eroice* ar fi putut fi interpretate drept confesiunile poetice ale iubirii pentru o *femeie*, imediat după aceea el le exclude din conceptul de „femeie” (pe care îl consideră degradant) pe toate reprezentantele sexului feminin locuind pe insula britanică, *toto orbe divisa*, care sînt nimfe şi nu femei (vol. II, p. 293). Într-adevăr, *toto orbe divisa* nu înseamnă numai „despărţită de continent” într-un sens spaţial, ci şi într-un sens ontologic : Anglia este *alogenă* în raport cu Europa (am văzut deja ambiguitatea la care această laudă aparentă se pretează în chiar intenţiile lui Bruno, care e departe

de a fi un admirator al civilizaţiei britanice din veacul al XVI-lea). Între aceste nimfe, inegalabila, „Diana cea unică” – regina Elisabeta – străluceşte precum soarele între stele :

[…] l’unica Diana
Qual’è tra voi quel che tra gli astri il sole.
(Iscusazion del Nolano alle più virtuose e leggiadre dame,
vol. II, p. 306 ; *cf.* p. 302)

Nicicum inspirate de o femeie, poemele lui Bruno au fost, după propria-i mărturisire, inspirate de o zeiţă, o stăpînă a nimfelor, Diana, care se identifică parţial cu regina Elisabeta I. Toate acestea sînt incontestabile, dar concluzia dedusă de aici de Antonio Sarno şi Francesco Flora este, în cele din urmă, o mare platitudine. Chiar atunci cînd cred că taie nodul gordian ca să cucerească adevărul, ce trebuie să fie simplu în esenţa lui, cei doi autori nu-şi dau seama că se găsesc în centrul unei reţele de semnificaţii extrem de complexe, care ating partea cea mai profundă a filozofiei bruniene, ca şi spiritul vremii sale. Freudieni ce se ignoră, Sarno şi Flora sînt în căutarea unui adevăr „umil”, şi cred că-l descoperă într-un sentiment amoros pe care glorioasa regină a Angliei l-ar fi inspirat filozofului napolitan. Or, ca spre a dovedi că Freud nu are întotdeauna dreptate, descifrarea răbdătoare a semnelor istoriei demonstrează că adevărul este aici de un cu totul alt ordin decît acela la care partizanii dogmatismului psihanalitic s-ar aştepta. Acest adevăr este, bineînţeles, *fantastic* : însă fantasmele n-au nimic de-a face cu aparatul genital al celuilalt sex. Pentru a spune lucrurilor pe nume, „scrisoarea furată” nu e regăsită *entre les jambes de la cheminée*, ca în celebra nuvelă a lui Edgar Poe comentată de Jacques Lacan. „Scrisoarea furată” este *semnificaţia* pe care istoria o răpeşte, o ocultează, o transformă. Nu e conţinutul semnificaţiei, este conceptul de semnificaţie el însuşi ; nu un adevăr *umil în esenţa sa* descoperim deodată, dîndu-ne seama că scrisoarea era pusă în locul cel mai puţin indicat ca să ascundă ceva, ci umilul adevăr că *există o semnificaţie de căutat*. Psihanaliza freudiană şi-a construit întotdeauna schemele plecînd de la misterul creştin pe care vrea, de altfel, să-l demonteze. Ideea că adevărul trebuie să fie simplu şi de ordin inferior echivalează cu a spune că „cel de pe urmă va fi cel dintîi”, că Mesia victorios va apărea sub aspectul paradoxal al unui crucificat, că *lapis philosophorum* va fi ceva *vilis, exilis*, umil şi mărunt, ce se găseşte *in stercore*, în materia

cea mai amorfă. Acesta este, natural, un punct de vedere, *ca oricare altul*; un punct de vedere care, în orice caz, nu funcţionează în cadrul cercetării istorice unde adevărul, complex în manifestările sale, se dovedeşte la fel de complex şi în esenţa sa. Semnele istoriei nu sînt nişte simboluri sexuale.

În inima doctrinei lui Bruno

În centrul doctrinei morale a lui Bruno se află motivul ficinian al deposedării subiectului, al pierderii şi al transferului subiectivităţii lui în obiect. Bineînţeles, doctrina este aplicată exclusiv, ca la Giovanni Pico, în cazul iubirii mistice, al cărei obiect este divinitatea însăşi. De unde, cum vom vedea ulterior, prezenţa sindromului *mors osculi*, ca şi istoria celor nouă orbi, care, deşi fiind o reluare, uneori literală, a eglogii *Cecaria* a napolitanului Marco Antonio Epicuro, nu se inspiră mai puţin din teoria cecităţii profetice formulată de Giovanni Pico în *Comentariul* său.

Pe tabla de şah a memoriei artificiale erotice, „statuia" Dianei este de departe piesa cea mai importantă: regina, la propriu şi la figurat. Însă funcţia acestei fantasme nu se reduce la reprezentarea unui personaj ilustru, în ocurenţă Elisabeta I. Simbolismul de la curtea Angliei îşi găsea la Nolan o primire cu atît mai entuziastă cu cît se acorda de minune cu propria-i metafizică, în care o entitate feminină numită Amphitrite, căreia Diana nu-i este decît ipostaza manifestată, joacă un rol de prim ordin. Sub trăsăturile unei regine, Diana transcende nu doar fenomenologia erosului fantastic, ci şi domeniul imaginaţiei umane în întregul său. Prezenţa ei nu este indiciul unei iubiri inaccesibile – aceea a unui sărman călugăr străin pentru prima doamnă a unei ţări bizare –, ci simbolul unor aventuri spirituale şi, tot pe-atîta, al unor entităţi metafizice.

Bruno cunoaşte la perfecţie teoria ficiniană a iubirii, ca şi *Comentariul* lui Giovanni Pico. O parte a *Avînturilor eroice* (II, p. 3) e constituită dintr-un schimb de întrebări şi răspunsuri între inimă şi ochi, organe pneumatice al căror rol este binecunoscut în psihologia erosului. Adevărat însă şi că noua scolastică, avîndu-l pe Ficino drept cel mai ilustru reprezentant al ei, este satirizată de Bruno în comedia *Il Candelaio* (*Lumînărarul*), publicată la Paris în 1582[63]. Personajul Scaramuré, magician şi astrolog şarlatan, recită acolo acest pasaj împrumutat aproape literalmente din operele lui Ficino:

> Fascinaţia se produce în virtutea unui spirit lucitor şi subtil, generat de inimă din sîngele cel mai pur, care, trimis sub formă de raze prin ochii deschişi [...], răneşte lucrul privit, atingînd inima şi mergînd să contamineze trupul şi spiritul altcuiva [...] (vol. III, pp. 48-49).

În sfîrşit, în altă parte ca şi aici, Bruno lasă să se vadă că ficinismul nu-l satisface. În Pro-prologul comediei (vol. III, p. 27), îşi bate joc de melancolicii contemplativi şi de puterile lor excepţionale (*quelli* [...] *a quai Saturno ha pisciato il giudizio in testa* [...]).

Fără să-şi formuleze explicit judecata, Bruno îl dispreţuieşte pe Ficino pentru pedanteria lui. Faptul se explică prin esenţa fantastică a culturii lui Bruno – ieşită, în fond, din predicaţia ficiniană. Dar, în timp ce scrierile ficiniene conţineau descrieri foarte precise şi adesea fastidioase ale mecanismelor fantastice, cele ale lui Bruno sînt *descrieri vii de scenarii interioare*. Manierismul lui Ficino este un manierism scolastic, constînd în folosirea unor formule căutate pentru a exprima concepte imuabile ; manierismul lui Bruno este mnemotehnic, constînd în prezentarea scrupuloasă (adesea fastidioasă şi ea) a fantasmelor memoriei artificiale. Terenul pe care Bruno şi Ficino se întîlnesc este *stilul*, foarte preţios şi la unul, şi la altul, Bruno avînd o predilecţie marcată pentru moda oximoronului, foarte dezvoltată în secolul al XVI-lea. Ca şi Sfîntul Ioan al Crucii, Bruno adoptă expresii ale iubirii mistice precum aceasta : *In viva morte morta vita vivo* (vol. II, p. 327).

Explicaţia formulei ne readuce la teoria ficiniană a transferului de subiectitate : „El [subiectul] nu este mort, de vreme ce trăieşte în obiect ; nu este viu, de vreme ce e mort în sinea sa" (*ibid.*). O altă expresie a acestei epuizări din dragoste este, desigur, acea *morte di bacio*, *binsica* lui Giovanni Pico, „cînd sufletul este sleit, fiindcă e mort în sinea sa şi viu în obiect" (vol. II, p. 351).

Bruno n-ar fi un adevărat artist al memoriei dacă n-ar folosi nişte „statui" şi un scenariu potrivit pentru a ilustra pierderea subiectităţii. Mitul ce i se pare cel mai acceptabil în această privinţă este acela al lui Acteon, tînărul vînător care, surprinzînd-o pe Diana goală îmbăindu-se la un izvor, a fost transformat în cerb de zeiţă şi devorat de propriii săi cîini. Fabula lui Acteon s-a pretat în decursul timpurilor celor mai felurite întrebuinţări. Sărmanul poet Ovidiu, care o povestea în *Metamorfozele* sale, se plîngea în *Tristia* că a avut parte de soarta lui Acteon, sfîşierea fiind înlocuită de exilul la Tomis. Văzuse probabil ceva necuviincios privind iubirile unei zeiţe, după toate

aparenţele fiica lui Augustus. În veacul lui Bruno, povestea era la fel de binecunoscută ca şi în acela al lui Ovidiu. Autorul care ne furnizează aici materialul pentru a o ilustra este gentilomul Jacques du Fouilloux (1519-1580) din Poitou, originar din Gâtine, precursor al lui Casanova şi – mărginindu-se totuşi la maltratarea propriei soţii – al marchizului de Sade. Du Fouilloux a compus un tratat cinegetic foarte celebru la timpul său, numit, desigur, *La Vénerie*, urmat de poemul erotic *Adolescence* şi tipărit de „De Marnefz et Bouchetz frères” în 1561, la Poitiers[64].

Du Fouilloux este expert în vînarea cerbului, alegîndu-se de aceea cu o *Complainte du cerf* exprimată în versuri de către Guillaume Bouchet şi publicată la sfîrşitul ediţiei din 1561[65]. Cerbul îşi pledează cauza împotriva vînătorului şi proferează acest blestem final :

Dar în necazuri de-ai rămîne curajos,
Înciudînd puterea şi mînia zeilor,
Fie s-o întîlneşti pe Diana Cyntiană
Goală scăldîndu-se la vreun izvor
Şi la fel ca Acteon, ori ca mine, cerb răpus,
Să zbieri sub cîinii tăi înverşunaţi asupră-ţi
Ce sîngele-ţi vor bea [fig. 5]*, pînă cînd*
Acest chin crud îţi va spăla ofensa.

Istoriei vînătorului vînat îi este consacrat celebrul sonet brunian din *Avînturile eroice* (I, p. 4) a cărui traducere aproape literală o dăm aici :

> Cînd soarta-şi saltă pasul şovăitor şi imprudent, tînărul Acteon dă drumul zăvozilor şi ogarilor prin codri, pe urmele vînatului.
> Văzu prin unde trupul şi chipul cel mai frumos ce-i dat vreunui muritor şi chiar vreunui zeu să vadă, clădit din purpură, din alabastru şi din aur fin ; şi astfel marele vînător deveni la rîndu-i vînat.
> Cîinii mari şi numeroşi de îndată devorară cerbul ce-şi îndrepta paşii lungi, uşori, către locuri inaccesibile. Aşijderea eu ţintesc cu gîndul la o înaltă pradă, dar gîndurile-mi se-ntorc împotriva mea, ucigîndu-mă cu muşcături crude şi nesăţioase (I, 4.V. Anexa V).

În poemul lui Bruno nu povestirea contează, ci personajele. Or, personajele sînt nişte *statui ale memoriei artificiale*. Trebuie să ne reprezentăm scena aproape ca într-o gravură flamandă însoţind ediţia din Anvers a *Metamorfozelor* (1591, pp. 84-85) : o zeiţă care iese pe jumătate goală din unde şi un vînător transformat în cerb şi devorat de propriii cîini. Zeiţa, vînătorul şi cîinii sînt suporturile fantastice



Figura 5: Vînarea cerbului. Du Fouilloux, *La Vénerie*, fig. 73, p. 111.

ale unui conţinut mnemonic descris de Bruno în comentariul său. Diana este vizualizată ca avînd carnaţia de alabastru, buzele (sau sînii) de purpură şi părul de aur fin. Doar bustul îi emerge din apă, ceea ce înseamnă că e înzestrată cu o parte vizibilă şi cu o parte

ocultă. Apa simbolizează lumea sensibilă, creată după chipul lumii inteligibile. Partea vizibilă a Dianei reprezintă „puterea şi operaţiunea extreme pe care muritorii sau zeii le pot vedea prin natura şi actul contemplaţiei intelectuale”. Alabastrul carnaţiei este simbolul frumuseţii divine, purpura – al forţei viguroase, iar aurul – al înţelepciunii divine.

Cîinii se împart în zăvozi şi ogari, ceea ce nu este deloc accidental. Zăvozii reprezintă voinţa subiectului, ogarii – intelectul discursiv, *dianoia*. Vînatul, după care aleargă vînătorul şi cîinii, reprezintă „speciile inteligibile ale conceptelor ideale, care sînt ocultate, urmate de puţini, atinse de şi mai puţin şi care nu li se oferă tuturor acelora ce caută”.

Sonetul lui Bruno trebuie considerat ca un *tablou* pictat sub ochii noştri, un tablou înregistrat pentru totdeauna între colecţiile memoriei artificiale. El reprezintă în oarecare măsură chintesenţa operaţiunilor intelective al căror obiect, acest Adevăr care este în acelaşi timp Frumuseţe, este şi obiectul Erosului.

Ca în gravura din *Metamorfoze*, statuia lui Acteon pe care şi-o reprezintă memoria trebuie să aibă cap de cerb, ca să indice procesul de transformare a subiectului în obiect. Cum şi de ce vînătorul devine vînat ? „Prin operaţiunea intelectului ce-i serveşte să convertească în el însuşi lucrurile învăţate [...]. Pentru că el formează speciile inteligibile în felul său şi le proporţionează după părerile sale, căci ele sînt primite în funcţie de posibilităţile celui ce le recepteză, *ad modum recipientis*” (I, 4). Numai din pricina limitelor intelectului nu poate subiectul îmbrăţişa întreaga splendoare a adevărului divin ; într-adevăr, acest recipient fantastic constrînge lumea inteligibilă să se arate sub formă de *fantasme*. Nu e o cunoaştere *facie ad faciem* a sufletului ci, dimpotrivă, o cunoaştere indirectă, pneumatică.

Aici intervine unirea extatică : înaintînd pe eşichierul cunoaşterii, pionul neputincios se vede dintr-o dată transformat în regină, în Diana, în aceea care era obiectul căutării sale. Intelectul este anihilat, fulgerat : vînătoarea continuă numai „prin lucrarea voinţei, a cărei acţiune transformă subiectul în obiect [...], căci iubirea *transformă şi preface în lucrul iubit*” (I, 4). E vorba de un ritual ascuns de trecere de la o condiţie existenţială la alta, simbolizat de imaginea devorării, a dezmembrării : „Astfel *cîinii mari şi numeroşi îl ucid* : astfel i se sfîrşeşte viaţa în lumea nebună, senzuală, oarbă şi fantastică şi începe să trăiască

intelectual, să trăiască o viaţă dumnezeiască, să se hrănească cu ambrozie şi să se îmbete cu nectar” (I, 4 ; vol. II, p. 352)[66].

Dacă pînă aici pictorul şi poetul au fost avantajaţi, filozoful îşi va lua mai apoi revanşa dînd alegoriei lui Acteon o explicaţie altminteri atît de clară, că e uimitor cît de prost interpretată a fost întotdeauna :

> Nu e posibil să vedem soarele, pe universalul Apollon, lumina absolută în forma-i supremă şi desăvîrşită. Este totuşi posibil să-i vedem umbra, pe Diana sa, lumea, universul, natura, care este în lucruri, care este lumina din opacitatea materiei, strălucind în tenebre. Între cei numeroşi care bat drumurile acestei păduri pustii, foarte puţini se îndreaptă către izvorul Dianei. Mulţi se mulţumesc să vîneze animalele sălbatice mai puţin însemnate, în vreme ce majoritatea nu prea au ce să facă, aşa cum şi-au întins cursele în vînt, negăsind decît muşte prinse în ele. Acteonii sînt foarte rari, cei ce au norocul s-o contemple pe Diana goală, să se îndrăgostească în aşa măsură de potrivirea frumoasă a trupului naturii [...], încît să fie transformaţi [...] din vînători în vînat. Căci ţinta ultimă a vînătorii cu cîini e de a găsi acea pradă rară şi sălbatică ce-l preface pe vînător în obiectul vînătorii sale : în oricare alt fel de vînătoare, al cărei obiect sînt lucrurile particulare, vînătorul prinde lucrurile, le absoarbe pe gura propriei sale inteligenţe ; în timp ce, în cazul unui vînat divin şi universal, el se deschide într-atîta cunoaşterii, încît este asimilat, absorbit, integrat. Din vulgar, obişnuit, civilizat şi social cum era înainte, devine sălbatic ca cerbul şi ca locuitorii deşertului. În acest codru enorm, trăieşte în văgăunile munţilor plini de peşteri, *văgăuni care nu aparţin memoriei artificiale [stanze non artificiose],* unde se minunează de izvoarele marilor fluvii, unde vegetează în puritate, departe de contaminarea dorinţelor ordinare [...] (II, 2).

Cele două fragmente care explică ritualul de trecere a subiectului la condiţia intelectuală au grijă să aprecieze fără înconjur că această trecere constă într-o *depăşire a cunoaşterii fantastice*. În lumea sensibilă, omul e condamnat să nu cunoască decît în mod fantastic ; dimpotrivă, marele iniţiat brunian, cel care a avut acces la lumea inteligibilă, cunoaşte fără mijlocirea fantasmelor, *facie ad faciem*, fără să mai aibă nevoie de mediere spirituală între trup şi suflet, fiindcă el trăieşte numai în şi prin suflet. E vorba, bineînţeles, de o condiţie paradoxală căreia Bruno nu face nimic ca să-i mascheze stranietatea, caracterul extraordinar :

> Astfel cîinii, adică gîndirile divine, îl devorează pe Acteon, *omorîndu-l în aspectu-i de om social, comun [facendolo morto al volgo, alla moltitudine],* eliberîndu-l de legăturile simţurilor perturbate[67], de temniţa carnală a materiei ; astfel, el n-o va mai vedea pe Diana ca prin deschizături şi ca prin ferestre, ci, fiindcă a dărîmat zidurile, *va fi devenit un singur ochi ce priveşte orizontul de jur împrejur*. În acest fel, el contemplă întregul ca pe un singur lucru, nu mai vede într-însul deosebiri şi numere, în funcţie de diversitatea simţurilor [...]. O vede pe Amphitrite, sursa tuturor numerelor, a tuturor speciilor, a tuturor raţiunilor, care este *monada*, adevărata esenţă a fiinţei oricărui lucru. Iar dacă nu poate s-o vadă în esenţa ei în lumină absolută, o vede totuşi prin progenitura ei ce-i este asemănătoare, fiind făcută după chipul său : fiindcă această monadă care este natura, universul, lumea, purcede din cealaltă monadă care este divinitatea. Cea din urmă se reflectă şi se contemplă în cea dintîi, *ca soarele în lună* [...]. *Aceasta este Diana*, Unul, entitatea, adevărul, natura comprehensibilă în care iradiază soarele şi splendoarea naturii superioare [...] (II, 2).

Acteon

„Statuia" mnemonică a lui Acteon este fantasma subiectului în căutarea adevărului, căutare în care el îşi foloseşte toate resursele iraţionale şi raţionale ale sufletului. Ca orice om pe lume, Acteon este dotat cu *sensibilitate* şi *fantezie*, care sînt două mijloace de cunoaştere a lumii interioare a sufletului. Pe deasupra, Acteon este un *om social* care participă la viaţa publică, cu limitările, trăncăneala şi prejudecăţile ei.

Contemplarea zeiţei goale echivalează cu moartea lui Acteon : el îşi pierde toate atributele ce caracterizează condiţia umană – sociabilitatea, sensibilitatea şi fantezia. Însă moartea nu e decît partea teribilă a unei iniţieri, a unui rit de trecere către condiţia intelectuală a subiectului. Aceasta este marcată de o *cunoaştere directă* a lumii inteligibile, transcenzînd opinia publică, informaţia simţurilor şi fantasmagoriile pneumatice.

Acteon, subiectul, va fi de aici înainte un „mort în viaţă", o fiinţă a cărei existenţă este paradoxală, de vreme ce nu se mai petrece după condiţiile prestabilite speciei sale. În fond, experienţa traumatică pe care a parcurs-o l-a transformat în obiectul propriei sale căutări, în divinitatea însăşi. Acteon nu mai este un om, a devenit zeu. De aceea continuarea existenţei sale sociale, printre oamenii care nu-i mai sînt

congeneri, este un paradox. De aceea *coincidentia oppositorum* este abundent simbolizată în opera lui Bruno : pentru că el închipuie efectiv posibilitatea existenţei unui om care, golit de umanitate, să se poată umple de divinitate fără să se exileze complet din locu-i de şedere pămîntească. Precum subiectul care-şi pierde subiectitatea, e un mort ; dar, ca şi acela, îşi recuperează existenţa în măsura şi numai în măsura în care este iubit de obiect, care se transformă, astfel, în el însuşi. În procesul traumatic suferit de Acteon cînd o surprinde pe Diana goală îmbăindu-se la izvor, în realitate zeiţa se oferă, se lasă posedată, dar în singurul mod posibil : transformîndu-l pe Acteon în cerb, într-un animal familiar, într-un personaj care a părăsit nivelul fostei sale existenţe, ca să acceadă la o formă de existenţă în care să se poată bucura de partenera sa, zeiţa nudă.

Înţelegem deja *prezumţiile* lui Bruno (să ne limităm la înţelesul etimologic al acestui cuvînt) : el afirmă că este el însuşi acel „mort în viaţă”, acel eliberat de constrîngerile speţei umane. Se prezintă ca un *leader* religios care, precum Sfîntul Toma, Zoroastru, Sfîntul Pavel etc., a deschis „pecetea peceţilor”, a fost iubit de zeiţa fecioară, inaccesibila Diana[68].

În această perspectivă, se înţelege lesne că Inchiziţia l-a trimis la rug. N-ar fi trebuit el, în principiu, să fie capabil de un mic miracol ca să se salveze ? Şi nu era oare convinsă, înţeleapta şi şireata Inchiziţie, că un astfel de miracol nu izbutise nimănui ? În fiecare proces de vrăjitorie –şi, după părerea mea, procesul lui Bruno a fost unul de acest fel – se repetau patimile lui Isus : nu fusese el oare poftit să se salveze, dacă putea ? Şi desigur, unul dintre înţelesurile cele mai profunde ale adevărului creştin rezidă în faptul că Isus se pliază voinţei Tatălui, care hotărăşte, mai curînd decît să-l salveze, să-l transforme în victimă sacrificială ca să expieze păcatele omenirii (*felix culpa, quia tamen ac tantum meruit habere Redemptorem*…).

Nu este exclus ca Bruno să fi văzut în propriu-i rug actul final al unei schimbări care se îndeplinise în el însuşi deja cu mult înainte : deposedarea de umanitate, trecerea la o condiţie divină. Ultimele sale cuvinte, mereu atît de prost interpretate, nu mărturisesc de altfel despre aceasta ? *Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis, quam ego accipiam*, „mai tare vă este frică vouă să mă condamnaţi, decît mie să accept sentinţa voastră”.

Dacă a voit să fie apostolul unei noi religii, Bruno a fost, fără îndoială : numele lui a înflăcărat spiritul şi glasul nenumăraţilor

francmasoni, liber-cugetători, revoluţionari, materialişti sau anarhişti ai secolului al XIX-lea, iar locul unde se ridică astăzi statuia lui Bruno, acolo unde, în faţa palatului Cancelariei papale, pe Campo de' Fiori, se aflase odinioară rugul lui, a rămas prin tradiţie un loc de întîlnire a anarhiştilor din Roma. Din păcate, toţi cei care l-au transformat în campion al cauzei lor sociale şi politice i-au înţeles foarte puţin opera şi personalitatea, nereţinînd decît martiriul său în lupta antiecleziastică. Or, cu siguranţă, Bruno a devenit profetul unei religii pe care nu numai că n-ar fi voit-o vreodată, dar ale cărei idealuri erau, dimpotrivă, diametral opuse propriilor sale idealuri. El, cel mai antidemocrat gînditor, devenit simbol al democraţiei!

Acum este posibil să reconstituim şi să înţelegem ceea ce voia Bruno. Departe de a fi un campion al progresului, al democraţiei, al tehnologiei ori al ecologiei, Bruno nu e decît un gînditor care încearcă să reinfuzeze vitalitate valorilor celor mai sofisticate, celor mai abracadabrante ale Evului Mediu occidental. Tentativă care, soldîndu-se cu un eşec sîngeros, ar fi fost destinată – fără acest sfîrşit atroce al protagonistului ei – să rămînă pentru totdeauna îngropată printre bizareriile istoriei, alături de producţiile unui Giulio Camillo, ale unui Pietro da Ravenna sau ale unui Fabio Paolini.

Diana

În timp ce statuia lui Acteon era simplă şi univocă, aceea a Dianei prezintă multiple aspecte care, deşi formează o unitate indisolubilă, sînt totuşi susceptibile de a fi analizate unul cîte unul. Astfel, Diana este totodată natura, Luna, dar şi regina Elisabeta I a Angliei.

a) Natura

Cînd este transformat în cerb, Acteon cunoaşte în realitate o *revelaţie*: o contemplă pe zeiţă în nuditatea ei.

Or, Diana, care este „natura, universul, lumea", este fiică, adică imagine, a Amphitritei, „sursă a tuturor numerelor, a tuturor speciilor, a tuturor raţiunilor". Definiţia cea mai completă a Dianei este aceasta: „Diana este unul, care este entitatea însăşi, entitatea care este adevărul însuşi, adevărul care este natura comprehensibilă, în care strălucesc soarele şi splendoarea naturii superioare, după distincţia unităţii în generată şi generantă, sau producătoare şi produsă."

Nu trebuie conchis de aici, prea grăbit, că această viziune a naturii corespunde mai degrabă operelor de magie ale lui Bruno, îndepărtată fiind de doctrina filozofică expusă în dialogul *De la Causa, Principio, et Uno*. Convenind că există, poate, diferenţe de vocabular între tratatele magice şi opera filozofică a lui Bruno, nu s-ar putea admite însă nici o diferenţă esenţială de principiu şi de metodă.

Pentru Bruno, materia este substratul cosmosului, iar cosmosul este materie însufleţită. Universul fără sufletul lumii, substanţa corporală fără substanţa incorporală sînt de neconceput. Numai forma accidentală, exterioară şi materială, se schimbă, în timp ce materia însăşi şi forma substanţială, sufletul, sînt „indisolubile şi indestructibile”. Aceeaşi materie primeşte totuşi „fiinţe” (modalităţi de existenţă) diferite. Materia în unitatea ei, precum *chôra* platoniciană, nu este perceptibilă decît la modul intelectual. Potenţele ei sînt active şi pasive ; actul fiind unic şi limitat, el nu coincide cu potenţa în ceea ce priveşte fiinţele determinate. Actul şi potenţa nu sînt perfect identice decît în primul principiu care, el singur, *este tot ceea ce el poate fi*.

Universul (Diana), apărînd ca un *simulacru* al naturii prime (Amphitrite), este tot ceea ce poate fi, de vreme ce conţine materia în întregime, dar nu este tot ceea ce poate fi din pricina diferenţelor dintre formele asumate de fiinţele individuale. El nu-i decît *umbra* primului act şi a primei potenţe ; în el, act şi potenţă nu sînt acelaşi lucru, nefiind astfel în părţile sale. Universul este „des-făşurat” (*explicato*), susţinut, distinct, în timp ce primul principiu este „in-plicat” (*complicato*), uniform, unul. Corupţia, moartea, viciul, monstrul provin din deficienţa şi neputinţa lucrurilor, care se silesc să fie mai multe lucruri în acelaşi timp, încercînd să dobîndească fiinţă în funcţie de potenţa lor de a fi, care excede actul şi, prin aceasta, nu e decît mediocru realizată. Dar, fiindcă e absurd ca un lucru oarecare să fie mai multe lucruri în acelaşi timp, fiinţa individuală nu izbuteşte decît să-şi schimbe fiinţa pentru o altă fiinţă.

Astfel universul, Diana, este umbra sufletului universal, a Amphitritei : o umbră care colcăie de fiinţe, fiind, cu toate acestea, susceptibilă de a fi considerată în unitatea ei indistinctă. A o surprinde pe Diana goală înseamnă a percepe această umbră, a te lăsa absorbit de ea, renunţînd la limitările proprii unei fiinţe particulare. Acteon, care credea că duce o existenţă aparte, îşi dă seama în cele din urmă – cît mai are posibilitatea de a o face – că nu este decît umbra unei umbre : unul împreună cu totul.

b) Luna

Că Luna este *nocturna forma Dianae*, nu doar poetul Ovidiu o spune (*Met.*, XV, 196) : e vorba de o credinţă absolut comună a romanilor[69]. În măsura în care Diana sa, care este universul, are şi un comportament lunar, Bruno pare să împărtăşească această credinţă.

Să ne amintim că Diana este, în *De gl'heroici furori*, fiica Amphitritei : „căci monada care este divinitatea produce această altă monadă care este natura, universul, lumea, în care se contemplă şi se reflectă, precum soarele în lună [...]". În sistemul acestei comparaţii, ce nu pretinde să descrie structura exactă a realităţii, Amphitrite joacă rolul Soarelui (= lumea intelegibilă), iar Diana – pe acela al Lunii (= lumea sensibilă), astru nocturn care reflectă lumina Soarelui.

Amphitrite, nereidă ridicată la rangul de zeiţă a mării prin căsătoria ei cu Poseidon, este o altă figură de mare importanţă a memoriei artificiale a lui Bruno. Amphitrite are două chipuri, după genul de discurs în care este încadrată : în discursul metafizic, reprezintă lumea inteligibilă ; în discursul politic, este regina Elisabeta[70].

Cel dintîi chip al Amphitritei este şi mai mult luminat în *Cabala calului pegasian* (1585). Aici, zeiţa este un izvor de *spirit*, de pneuma : „Toate spiritele vin de la Amphitrite, care este spirit, şi toate se reîntorc la ea." Povestea amuzantă a măgarului Onorio, care continuă ideea principală a dialogului *Spaccio de la Bestia trionfante*, se inspiră liber din operele morale ale lui Plutarh.

Onorio este originar din împrejurimile Tebei. Este mîncăcios şi, într-o zi, i s-a făcut poftă de o vulgară legumă. Încercînd să o apuce, a căzut într-o prăpastie şi şi-a rupt oasele. Murind, îşi dădu seama că spiritul lui nu era deloc diferit de spiritul celorlalte fiinţe însufleţite, ca omul, de exemplu. Trupul său o dată redat pămîntului, sufletul lui Onorio, egal cu toate celelalte suflete, zbură către înălţimi. Ajuns la fluviul Lethe, se prefăcu că bea, dar, în realitate, păstră intactă memoria aventurilor sale extatice.

Este oare posibil s-o identificăm pe Amphitrite a lui Bruno cu Persefona lunară a lui Plutarh, care este şi ea regină a sufletelor[71] ? Există, foarte probabil, o legătură între cele două reprezentări, însă bruniana Amphitrite nu pare să asume un caracter prea explicit lunar, cu excepţia situaţiei în care, pentru a o reprezenta pe regina Angliei, se identifică în cele din urmă propriului ei copil, Dianei.

c) Regina

Teoria ficiniană a exteriorizării iubirii prin ochi, în mod sălbatic imitată de literele franţuzeşti din secolul al XVI-lea[72], a avut o consecinţă destul de stranie şi de neaşteptată. Dat fiind că imaginea femeii este aceea care *răneşte* inima îndrăgostitului, „imaginile războinice", „vocabularul belicos" vor caracteriza prin excelenţă fiinţa feminină[73]. La Philippe Desportes, formule precum „ceste belle meurtrière", „ma guerrière", „ma belle homicide" abundă[74]. Cealaltă tradiţie, bogat ilustrată de Du Bellay, Ronsard, Grévin, Pontus de Tyard şi Brantôme, transformă femeia în „déesse", „divine", „douce inhumaine" etc.[75]. Bineînţeles, cele două tradiţii converg foarte adesea, precum în următoarele versuri ale lui Desportes :

Această zeiţă frumoasă, ah ! nu doar frumoasă,
Ci şi războinică, precum Bellona, la fel ca ea m-a-ngenuncheat[76].

Exaltarea ideii imperiale se află la apogeu. Du Bellay îi numeşte pe Francisc I şi pe Henric al II-lea „Herculi galici" şi „mari Monarhi ai lumii", „copii (vîrstnici) ai Zeilor". Henric al II-lea este Jupiter, Caterina de'Medici este „grand'Junon, sa compaigne"[77]. Brantôme se complace în acelaşi gen de imagini, descriind înfăţişarea unei prinţese : „Un trup cu cea mai frumoasă, superbă şi bogată statură ce se poate vedea, însoţit de un port şi de o maiestate atît de gravă, că va fi mereu luată drept o zeiţă din cer mai degrabă decît drept o prinţesă de pe pămînt", sau, iarăşi : „O prinţesă [...] supraumană şi celestă şi în toate privinţele perfectă şi desăvîrşită"[78].

Această atmosferă de basm înconjoară tot ce se referă la regalitate. Pe vremea lui Henric al II-lea, „Luvrul, mai mult decît locuinţă a regelui, e un sanctuar unde oameni de curte, poeţi, artişti îşi adoră divinitatea după un rit pe care-l vom vedea cu timpul precizîndu-se tot mai mult"[79].

Anglia, care vede resuscitate în persoana reginei Elisabeta toate idealurile monarhiei universale, îşi inventează, după modelul francez, propriu-i cult, format, în parte, din elemente comune, dar şi din elemente individuale extrase din situaţia personală a Elisabetei. Bineînţeles, aceasta nu poate fi numită „Hercule britanic". O altă comparaţie se impune aproape de la sine : fiindcă nu este măritată, ceea ce echivalează, pentru opinia publică, cu o vocaţie de feciorie

perpetuă şi de castitate, regina va avea ca termen de comparaţie orice fecioară celebră, că e vorba de Astrea[80], de o Vestală[81], de Ariadna[82], de constelaţia Fecioarei[83] sau de fecioara Maria (exploatîndu-se astfel apropierea fonetică dintre *Beta* şi *Beata Maria*)[84]. Comparaţia preferată şi, ca să spunem aşa, cea mai desăvîrşită, este aceea care-o preschimbă în zeiţa vînătorii, Diana, cunoscută şi sub numele de Cynthia şi Belphoebe[85].

Această alegere, foarte bine justificată de caracterul războinic şi totodată virginal al Dianei, nu pune probleme decît într-o singură privinţă: se ştie că Diana (Cynthia, Belphoebe etc.) este o zeiţă lunară. Or, ce ar avea de-a face regina Elisabeta cu Luna? Un vechi simbolism oferă o soluţie minunată acestei ultime şovăiri: în timp ce Soarele fusese tradiţional asociat papalităţii, Luna era simbolul Imperiului[86] (şi viceversa, în funcţie de convenienţe). În conformitate cu această doctrină, regina Angliei, care se confundă cu zeiţa Diana, devine obiectul unui cult lunar pus la punct de o întreagă şcoală poetică numită „School of Night", căreia Walter Raleigh şi George Chapman i-au fost reprezentanţii cei mai iluştri[87].

Giordano Bruno, partizan fanatic al ideii imperiale, devine la Londra adeptul fervent al cultului obscur al zeiţei Diana. Numai că simbolismul pe care îl adoptă atît de repede are pentru el o valoare metafizică ce le scăpa, probabil, adepţilor Raleigh şi Chapman. Cu o îndrăzneală nemaipomenită, Bruno, care rămîne mereu un mare specialist şi profesor de Artă a memoriei, se adresează publicului său ales într-o limbă ce le era tuturor prea bine cunoscută. „Statuia" memoriei artificiale care domină dialogurile compuse în Anglia este aceea a Dianei. Sidney şi Greville, ca să nu mai vorbim de iniţiaţii Raleigh şi Chapman, o asociau direct pe Diana reginei Elisabeta, sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, *aveau capacitatea de a şi-o reprezenta pe Diana fără nici un efort deosebit, pentru că ea asuma spontan, în fantezia lor, trăsăturile veneratei regine.* Alegoria născocită de Bruno pentru a introduce idei metafizice şi tehnici mnemonice personale părea să aibă şi avantajul de a-i crea autorului ei o foarte bună reputaţie în ochii aceleia pe care o exalta – regina însăşi. Din nefericire, consideraţiuni politice încurcate, sau mai curînd dizgraţia cavalerului Sidney, îl siliră pe Bruno să se îndepărteze de curtea engleză, fără să fi avut timp să culeagă fructele, în zadar aşteptate, ale laudelor sale.

Parabola celor nouă orbi

Prezenţa Dianei în teatrul fantastic al lui Bruno nu este singurul indiciu al britanizării sale. Prin intermediul ambasadorului francez, care luase parte la aceasta, Bruno a cunoscut fără îndoială alegoria pusă în scenă la Woodstock, în 1575, de cavalerul Henry Lee în onoarea reginei, alegorie povestită în engleză, latină, italiană şi franceză de George Gascoigne într-un opuscul ce apărea la sfîrşitul aceluiaşi an. Henry Lee, vestit militar din vremea Elisabetei, prieten cu Philip Sidney, a dat un *entertainment* în care figura povestea eremitului Hemetes. Acesta, pierzîndu-şi vederea, a redobîndit-o de îndată ce-a ajuns în cea mai bună ţară din lume, guvernată de cel mai înţelept stăpîn[88].

Lectura probabilă a acestei alegorii transparente îi trezi lui Bruno o reminiscenţă din adolescenţă : egloga pastorală *Dialogo di tre ciechi* sau *Cecaria* a napolitanului Marco Antonio Epicuro, din care ştia, neîndoios, o bună parte pe de rost. În ultimele dialoguri din partea a doua a *Avînturilor eroice*, el imită liber egloga lui Epicuro, avînd de asemenea în vedere interpretarea cecităţii profetului pe care-o întîlnise la Giovanni Pico.

Actorii parabolei lui Bruno sînt nouă orbi, „statui” mnemonice reprezentînd cele nouă feluri de iubire care, printr-o slăbiciune lăuntrică ori indusă din exterior, înclină către senzualitate, cuprinzînd şi sindromul *amor hereos* după descrierea lui Giovanni Pico.

Cel dintîi este orb din naştere ; al doilea a fost „muşcat de şarpele geloziei” ; al treilea, ieşind din tenebre, a fost orbit de lumina inteligibilă ; al patrulea şi-a pierdut vederea doar pentru că a privit acea lumină ; al cincilea şi-a pierdut-o fiindcă a plîns prea mult, împiedicînd astfel raza vizuală să-i iasă prin pupile ; al şaselea, pentru că şi-a irosit umoarea în lacrimi, opacizîndu-şi astfel membranele oculare, care nu mai pot reflecta razele vizuale ; al şaptelea suferă de acelaşi rău, provocat, de astă dată, de fierbinţeala teribilă a inimii ; al optulea a fost grav atins la ochi de săgeţile amoroase aruncate de vreo „frumoasă homicidă” ; în fine, cecitatea celui de-al nouălea a fost provocată din lipsa de încredere în sine însuşi.

Ce se întîmplase ?

Cei nouă tineri, plini de elan, conjuraseră cerul să-i facă să-şi găsească dragostea : „Ah, de-ar da cerul să apară în aceste vremuri,

ca odinioară, în veacurile mai fericite, vreo vrăjitoare Circe care, cu plantele, mineralele, otrăvurile şi leacurile ei, avea puterea de a frîna, sau aproape, natura însăşi ! ” Ruga le este împlinită şi, deodată, un minunat castel îşi face apariţia pe muntele Circean. Pătrund înăuntru şi se găsesc dinaintea vrăjitoarei Circe, fiică a Soarelui, *dives Solis filia* (*Aen.*, VII, 11), care-i orbeşte. Cei nouă pornesc la un drum care va ţine zece ani, pînă ajung la insula britanică, la fluviul „Tamesi” (Tamisa), unde întîlnesc nimfele locului şi le povestesc întîmplarea lor. Circe le dăduse un vas preţios care nu putea fi deschis decît atunci cînd vor fi atins „înalta înţelepciune, nobila castitate şi frumuseţea dimpreună”. O nimfă deschide „vasul fatal”, iar cei nouă îşi redobîndesc vederea şi încep un dans vioi în cerc (o *ridda*). Cîntecul lor este un imn de mulţumire adus sorţii îngăduitoare care se roteşte veşnic : „roata îşi schimbă direcţia, uite-o sus, uite-o că se clatină ; după ziuă vine noaptea, dintotdeauna.” Alt imn celebrează apoi naşterea din valuri a copilei divine Anadyomene, primită de Jupiter în ceruri. Această Venus oceanică este altă „statuie” a reginei Angliei, care trimite cu gîndul la cea de-a şasea carte din *Faerie Queene* (1596) de Edmund Spenser, a cărei referinţă, mai mult sau mai puţin transparentă, este aceeaşi curte a Angliei, cu „nimfele” ei şi stăpîna lor, *the faire one*.

Circe

O altă statuie a memoriei artificiale a lui Bruno închide seria deschisă de Acteon : este statuia vrăjitoarei Circe, fiică a Soarelui şi divinitate lunară ea însăşi. Ea reprezintă, de altminteri, chipul teribil al Marii Zeiţe a naturii care este Diana : Circe e cea care leagă, Diana cea care dezleagă ; Circe e cea care orbeşte, Diana – cea care vindecă.

Giovanni Gentile credea că Circe simboliza, la Bruno, Biserica catolică[89], sub jugul căreia filozoful intrase în „frumoasa Campanie” şi de care nu s-ar fi descotorosit decît în ţara nimfelor britanice, unde, ca să zicem aşa, îşi redobîndise vederea[90]. În epoca lui Gentile, se ştia foarte puţin despre Arta memoriei şi toată lumea vedea în Bruno doar pe campionul cauzei antiecleziastice. Or, Circe n-ar avea cum să fie Biserica catolică, de vreme ce nu-i decît o „statuie” – foarte importantă, de altfel – în sistemul mnemonic al Nolanului. Ea este aceea care deţine „pecetea peceţilor”, prezidează memoria

magică şi permite săvîrşirea feluritelor operaţiuni prin mijlocirea demonilor planetari[91].

În timp ce Diana reprezintă universul în unitatea sa, Circe este stăpîna operaţiunilor magice al căror scop este tocmai reunirea părţilor lumii, punerea lor în relaţie mutuală. Fără Circe, Diana n-ar exista : leacul n-ar exista fără otravă.

Partea a II-a

Marele manipulator

Vinculum quippe vinculorum amor est.

Giordano Bruno, De vinculis in genere,
Op. Lat., III, p. 697

Capitolul IV
Eros şi Magie

1. Identitate de substanţă, identitate de operaţiuni

Paternitatea ecuaţiei eros = magie, ai cărei termeni se pot, fireşte, inversa, îi aparţine lui Ficino[1]. El este cel care relevă, pentru prima oară, identitatea de substanţă a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, ca şi pe aceea a procedeelor lor operaţionale.

Iubirea este, bineînţeles, un magician (*magus*) – invenţia acestei formule este şi ea ficiniană (*Am.*, VI, 10, p. 106). Aceasta pentru că

> …întreaga forţă a Magiei se întemeiază pe Eros. Lucrarea Magiei constă în a apropia lucrurile unele de altele prin similitudine naturală. Părţile acestei Lumi, precum membrele [adică organele, nota traducătorului] aceluiaşi animal, depind toate de Eros care este unul, sînt în relaţie între ele din cauza naturii lor comune. În acelaşi fel, în corpul nostru, creierul, plămînii, inima, ficatul şi celelalte organe fac diverse schimburi între ele, se favorizează mutual şi fiecare suferă de suferinţa celuilalt. La fel, mădularele acestui mare animal, adică toate corpurile de pe această lume care depind unul de altul, comunică între ele şi îşi transmit naturile lor. Din această înrudire se naşte Erosul, care le este comun ; din Eros se naşte apropierea lor mutuală : în aceasta constă adevărata Magie (*ibid.*)

Aceasta revine la a spune că, de vreme ce substanţa în care se petrec operaţiunile erosului şi ale magiei este unică – *pneuma* universală (*cf.* cap. V) –, cele două tehnici sînt puternic înrudite şi chiar identice. Mai mult, erosul e cel care, prezidînd toate activităţile spirituale, asigură colaborarea dintre sectoarele universului, acesta fiind însufleţit de aceeaşi *pneuma* în toate părţile sale, de la stele pînă

la cel mai umil fir de iarbă. Iubire este numele dat forţei ce asigură continuitatea lanţului neîntrerupt de fiinţe ; *pneuma* este numele dat substanţei comune şi unice care pune aceste fiinţe în relaţie mutuală. Datorită erosului şi prin el, natura întreagă se transformă într-un mare magician (*ibid.*, p. 107).

Dacă magia e iubire, inversul nu e mai puţin adevărat. Ecuaţiile matematice sînt totdeauna reciproce şi tranzitive. Ecuaţiile filozofiei nu sînt supuse aceleiaşi legi. Şi totuşi, în acest caz, identitatea substanţială ce permite punerea în ecuaţie a celor doi termeni se însoţeşte şi de o identitate operaţională ce consimte să-i vadă răsturnaţi : iubirea este, la rîndul ei, magie, fiindcă operaţiunile ei sînt identice operaţiunilor magice. Într-adevăr, ce face oare îndrăgostitul, prin toate gesturile, cuvintele, serviciile şi darurile sale, dacă nu să creeze o *reţea* magică în jurul obiectului dragostei sale (*ibid.*) ? Toate mijloacele de persuasiune pe care le desfăşoară sînt tot atîtea mijloace *magice*, al căror scop este *legarea* celuilalt. Ficino însuşi întrebuinţează o dată, pentru a defini această operaţiune, termenul *rete*, care înseamnă „plasă” sau „reţea”. La drept vorbind, îndrăgostitul şi magicianul fac amîndoi acelaşi lucru : îşi aruncă „plasele” ca să pună mîna pe anumite obiecte, ca să le atragă şi să le aducă înspre ei înşişi.

Vom avea mai tîrziu (cap. VI) prilejul de a analiza vocabularul magiei : termenul ficinian *rete* („plasă”) nu face decît să reia alte vocabule acreditate, ca *illex*, *illecebra* sau *esca*, aproape echivalente şi care înseamnă „momeală”. Ca şi vînătorii, îndrăgostitul şi magicianul – care este el însuşi îndrăgostit de natură, de Diana, ar zice Giordano Bruno – îşi întind plasele, îşi pun năzile, momelile şi capcanele lor fantastice ca să prindă un vînat foarte preţios. Se înţelege de la sine că dimensiunea şi calitatea vînatului sînt variabile. Îndrăgostitul îşi desfăşoară talentele ca să obţină controlul aparatului pneumatic al celui iubit[2]. Cît despre magician, el poate fie să influenţeze direct obiectele, indivizii şi societatea umană, fie să invoce prezenţa unor puternice fiinţe invizibile, demonii şi eroii[3], de la care speră să obţină nişte foloase. Ca să poată acţiona în acest fel, i se cere să acumuleze ştiinţa mrejelor şi a momelilor pe care trebuie să le întindă ca să atingă efectul dorit. Această operaţiune se cheamă, la Giordano Bruno, „a lega” (*vincire*), iar procedeele ei primesc numele generic de „legături” (*vincula*). Doctrina identităţii dintre iubire şi magie, deja schiţată de Ficino, nu este dusă la consecinţele-i extreme decît de Giordano Bruno.

Deoarece prima parte a lucrării noastre a fost consacrată fantasmelor erosului şi, într-o anumită măsură, celor ale memoriei artificiale, subiectul *magiei erotice* ni se pare cel mai potrivit a asigura continuitatea expunerii noastre. Îl abordăm aici, sub rezerva că nu va putea fi aprofundat decît după ce vom fi analizat mecanismul şi sursele magiei pneumatice (cap. V). Principiul funcţionării acesteia a fost deja enunţat, în trecere, în paginile anterioare. Spre a beneficia de înţelegerea, încă liminară, a ceea ce va urma, cititorul este rugat să aibă constant în minte aceasta : *magia este o operaţiune fantastică ce trage folosinţă din continuitatea dintre pneuma individuală şi pneuma universală*. Vom vedea pe urmă în ce fel această continuitate este asigurată şi prin ce mijloace speră magicienii să-şi atragă colaborarea prezenţelor supranaturale. Dincolo de această supoziţie comună oricărei magii, magia erotică prezintă alte aspecte, de o modernitate deconcertantă, care necesită o tratare aparte. Bruno este primul care exploatează conceptul de magie pînă la ultimele-i consecinţe, considerînd această „ştiinţă" un instrument psihologic infailibil întru manipularea maselor, ca şi a individului uman. Cunoaşterea „legăturilor" (*vincula*) potrivite îi îngăduie magicianului să-şi realizeze visul de Stăpîn universal : va putea dispune după plac de natură şi de societatea umană. Operaţiune care, totuşi, se dovedeşte expusă unor dificultăţi aproape de netrecut.

2. Manipularea maselor şi a indivizilor

De vinculis in genere (*Despre legături în general*) de Giordano Bruno aparţine acelor scrieri obscure a căror importanţă în istoria ideilor o depăşeşte de departe pe aceea a operelor celebre. Pentru francheţea şi chiar cinismul pe care le pune în analiza materiei sale, ar putea fi comparată cu *Prinţul* lui Machiavelli, cu atît mai mult cu cît subiectul celor două lucrări e înrudit : cel al lui Bruno se ocupă de manipulare psihologică în general, cel al lui Machiavelli îndeosebi de manipularea politică. Dar cît de palidă şi de rizibilă este astăzi figura prinţului--aventurier machiavelic alături de aceea a magicianului-psiholog al lui Bruno ! Popularitatea *Prinţului* i-a adus preţuirea veacurilor succesive şi a dus, destul de recent, la teoria „Prinţului" modern – partidul comunist – lansată de A. Gramsci. Inedită pînă la o dată tardivă, puţin citită şi întotdeauna prost înţeleasă, *De vinculis in genere* este

totuşi scrierea ce ar merita astăzi adevăratul şi unicul loc de onoare între teoriile manipulării maselor. Fără s-o ştie, trusturile de inteligenţă care domină lumea s-au inspirat din ea, au pus în practică chiar ideile lui Bruno. S-ar putea, fireşte, să existe o continuitate, căci Bruno pare să fi exercitat o anumită influenţă asupra mişcării ideologice de la începutul secolului al XVII-lea cunoscută sub numele de Roza-Cruce, al cărei răsunet a fost enorm[4]. Dar, după cunoştinţa noastră, n-a existat nici înainte de Bruno şi nici după el vreun autor care să fi tratat această materie sub aspectul ei empiric, făcînd abstracţie de orice consideraţie de ordin etic, religios ori social. Căci nimeni nu s-ar fi gîndit să abordeze un astfel de subiect *din punctul de vedere al manipulatorului însuşi*, fără să pună mai întîi, ca principiu fundamental al cercetării sale, vreun drept divin sau uman intangibil în numele căruia manipularea să fi fost condamnată.

În secolul al XIX-lea se pot găsi, desigur, ideologi precum Karl Marx şi Friedrich Engels, care cred că religia este un „opium pentru popor". În această privinţă, ei nu fac, de altfel, decît să repete un enunţ din brunianul *De vinculis*, în care religia este privită numai sub aspectul ei de puternic instrument de manipulare a maselor. Dar, în timp ce Marx şi Engels au idealuri umanitare şi utopice, Bruno nu manifestă nici o preocupare de a salvgarda demnitatea sau bunăstarea umană : singurul drept pe care-l are în faţa ochilor nu-i aparţine nici lui Dumnezeu, nici oamenilor, ci *manipulatorului* însuşi.

Către sfîrşitul secolului al XIX-lea, Gustave Le Bon pune bazele disciplinei numite „psihologia maselor" (*Psychologie des foules* apare în 1895), ce va fi dezvoltată de Sigmund Freud, a cărui lucrare *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (*Psihologia maselor şi analiza eului*, 1921) a avut un mare răsunet. Dar scopul lui Le Bon şi al lui Freud este determinarea mecanismelor psihologice care acţionează în interiorul unei mase şi care prezidează la alcătuirea ei, nu acela de a învăţa *cum să domini o masă*. Ştiinţa, din pricina scrupulelor ei de ordin moral, refuză să adopte un punct de vedere pe care-l abandonează mai degrabă omului politic, unui Adolf Hitler, autorul lui *Mein Kampf*. I se lasă Prinţului ceea ce-i aparţine, chit că se protestează – cum a făcut-o Freud – contra abuzurilor unui Stalin şi ale „noii ordini" instaurate în Uniunea Sovietică.

Întreaga omenire a auzit de *Prinţul* lui Machiavelli şi mulţi politicieni s-au grăbit să-i urmeze exemplul. Dar numai astăzi se poate aprecia cît de mult *De vinculis* depăşeşte *Prinţul* în profunzime, în

actualitate şi în importanţă : astăzi, cînd nici un şef politic din lumea occidentală nu s-ar mai gîndi că poate acţiona precum Prinţul lui Machiavelli, însă ar utiliza, în schimb, mijloace de persuasiune şi de manipulare atît de subtile cît sînt capabile să-i pună la dispoziţie trusturile de inteligenţă. Spre a înţelege şi a pune în valoare actualitatea lui *De vinculis*, ar trebui să fim informaţi asupra activităţii acestor trusturi, a ministerelor Propagandei, ar trebui să putem arunca o privire în manualele şcolilor de spionaj, despre care ne putem face totuşi o idee după ceea ce transpare cîteodată în afara culiselor acestor organizaţii, al căror scop *ideal* este garantarea ordinii şi a bunăstării comune, acolo unde ele există.

Prinţul lui Machiavelli era strămoşul aventurierului politic, a cărui figură e pe cale de dispariţie. Dimpotrivă, magicianul din *De vinculis* este prototipul sistemelor impersonale de mass-media, al cenzurii indirecte, al manipulării globale şi al brain-trusturilor ce-şi exercită controlul ocult asupra maselor occidentale. El nu este, fără îndoială, modelul urmat de propaganda sovietică : căci nu-i lipseşte nicidecum subtilitatea, aşa cum se întîmplă cu aceasta din urmă. Din contra, magicianul lui Bruno este cu totul conştient de faptul că spre a-şi ataşa masele, ca şi spre a-şi ataşa un individ, trebuie să ţină seama de complexitatea aşteptărilor subiecţilor, trebuie să creeze iluzia totală de a da *unicuique suum*. De aceea manipularea bruniană necesită o cunoaştere perfectă a subiectului şi a dorinţelor sale, fără de care nu poate exista „legătură”, *vinculum*. De aceea Bruno însuşi admite că, totodată, e vorba de o operaţiune extrem de dificilă, ce nu poate fi realizată decît prin desfăşurarea unor facultăţi de inteligenţă, de perspicacitate şi de intuiţie la înălţimea sarcinii. Complexitatea acesteia nu e deloc micşorată, căci iluzia trebuie să fie perfectă pentru a satisface multiplele aşteptări pe care-şi propune să le mulţumească din plin. Cu cît manipulatorul are mai multe cunoştinţe despre cei pe care trebuie să-i „lege”, cu atît şansa lui de a reuşi creşte, pentru că va şti să aleagă mijlocul just ca să creeze un *vinculum*.

Se vede că magia erotică bruniană îşi propune ca scop să-i permită unui manipulator să controleze indivizi izolaţi şi mase. Supoziţia ei fundamentală este că există un mare instrument de manipulare şi acesta este Erosul în sensul cel mai general : *ceea ce iubim*, de la plăcere fizică pînă la lucruri nebănuite, trecînd, desigur, prin bogăţie, putere etc. Totul se defineşte în raport cu erosul, fiindcă repulsia şi ura nu reprezintă decît partea negativă a aceleiaşi atracţii universale :

> Toate afecţiunile şi legăturile voinţei se reduc şi se referă la două, anume la repulsie şi la dorinţă sau la ură şi la iubire. Cu toate acestea, ura se reduce ea însăşi la iubire, de unde decurge că singura legătură a voinţei este erosul. Este dovedit că toate celelalte afecţiuni pe care cineva le încearcă nu sînt formal, fundamental şi originar decît iubire. De pildă, invidia este iubirea cuiva pentru sine însuşi, care nu suportă nici superioritate, nici egalitate din partea altcuiva ; acelaşi lucru se aplică emulaţiei. Indignarea este iubire a virtuţii [...] ; pudoarea şi frica [*verecundia, timor*] nu sînt nimic altceva decît iubire a cinstei şi a ceea ce provoacă frica. La fel se poate spune şi despre celelalte afecţiuni. Ura, aşadar, nu e nimic altceva decît iubire a contrariului sau a opusului şi, în acelaşi fel, furia nu-i decît un fel de iubire. Pentru toţi cei ce sînt destinaţi filozofiei ori magiei, este deplin evident că *legătura cea mai înaltă, cea mai importantă şi cea mai generală [vinculum summum, praecipuum et generalissimum]* aparţine erosului : şi de aceea Platonicienii au numit iubirea Marele Demon, *daemon magnus*[5].

Acţiunea magică are loc printr-un *contact* indirect (*virtualem seu potentialem*), prin *sunete* şi *figuri* care-şi exercită puterea asupra simţurilor văzului şi auzului (*Theses de Magia*, XV, vol. III, p. 446). Trecînd prin deschizăturile simţurilor, ele imprimă imaginaţiei anumite efecte de atracţie sau de repulsie, de plăcere sau de dezgust (*ibid.*).

Sunetele şi figurile nu sînt alese la întîmplare ; provin din limbajul ocult al spiritului universal (*De Magia*, III, p. 411). Dintre sunete, manipulatorul trebuie să ştie că armoniile tragice provoacă mai multe pasiuni decît cele comice (*ibid.*, p. 433), fiind capabile de a acţiona asupra sufletelor bîntuite de îndoială (*ibid.*, p. 411). Şi aici, trebuie ţinut cont de personalitatea subiectului, căci acolo unde există oameni uşor de influenţat, există şi alţii care reacţionează în mod neaşteptat la magia sunetului, precum acel împărat barbar care, ascultînd o muzică instrumentală foarte sofisticată, a crezut că era vorba de nechezături de cai (*ibid.*, p. 33).

La rîndul lor, *figurile* sînt capabile să provoace prietenia sau ura, pierzania (*pernicies*) ori disoluţia (*ibid.*, p. 411). Acest fenomen artificial poate fi verificat, de altfel, în fiecare zi, prin faptul că indivizii şi lucrurile văzute provoacă spontan în noi simpatia sau antipatia, dezgustul sau atracţia (*ibid.*, p. 447).

Văzul şi auzul nu sînt decît porţile secundare prin care „vînătorul de suflete" (*animarum venator*), magicianul, îşi poate introduce

„legăturile" („înlănţuirile") şi momelile (*De vinculis in genere*, III, p. 669). Intrarea principală (*porta et praecipuus aditus*) a tuturor operaţiunilor magice este *fantezia* (*De Magia*, III, p. 452), singura poartă (*sola porta*) a tuturor efectelor interne şi „legătură a legăturilor" (*vinculum vinculorum*) (*ibid*. p. 453). Puterea imaginarului este dublată de intervenţia facultăţii cogitative : ea este capabilă să subjuge sufletul (*ibid*.). Rămîne totuşi absolut obligatoriu ca „legătura" să treacă prin fantezie, căci „nu există nimic în raţiune care să nu fi fost în prealabil perceput de simţuri [*quod prius non fuerit in sensu*] şi nu există nimic care, plecînd de la simţuri, să poată ajunge la raţiune fără mijlocirea fanteziei" (*Theses de Magia*, XLIII, vol. III, p. 48).

Abstracţie făcînd de manipulatorul însuşi, care e presupus a exercita un control absolut asupra propriei sale imaginaţii (cel puţin în teorie), muritorii de rînd sînt supuşi unor fantezii necontrolate. Numai profesiunile speciale cer aplicarea *voluntară* a imaginaţiei (acelea ale poetului şi artistului) ; în rest, domeniul imaginarului este livrat arbitrarului cauzelor externe. În acest caz, trebuie deosebite fanteziile provocate de o acţiune voluntară, dar de un alt ordin, a subiectului însuşi, de fanteziile a căror sursă e în altă parte. Acestea, la rîndul lor, pot fi provocate de demoni sau induse de o voinţă umană (*De Magia*, III, p. 449).

Este vorba de voinţa manipulatorului, care trebuie să fie de un gen cu totul special. Într-adevăr, Bruno avertizează pe orice operator de fantasme – în ocurenţă, pe artistul memoriei – să-şi regleze şi să-şi controleze emoţiile şi fanteziile ca nu cumva, crezînd că le stăpîneşte, să le îndure, dimpotrivă, stăpînirea. „Aibi grijă să nu te prefaci din operator în instrument al fantasmelor" : aici stă primejdia cea mai gravă pe care discipolul o are în faţă (*Sigillum sigillorum*, II, p. 193). Adevăratul manipulator magic trebuie să fie capabil „de a ordona, a îndrepta şi a rîndui fantezia, *de a-i alcătui felurile după voia sa*" (*Theses de Magia*, XLVIII, vol. III, p. 485).

Se pare că omul este dotat cu un creier hipercomplex, neprevăzut însă cu nici un dispozitiv special care să-i permită să analizeze stimulii după provenienţa lor : pe scurt, el nu e capabil să distingă direct informaţiile onirice de acelea transmise de simţuri, imaginarul de tangibil[6]. Bruno îi cere operatorului un lucru supraomenesc : el trebuie mai întîi să aranjeze pe loc şi fără greş informaţiile după provenienţa lor, iar apoi să devină complet imun la orice emoţie provocată de cauze externe. Într-un cuvînt, el e presupus *a nu mai*

reacţiona la nici un stimul din afară. Nu trebuie să se lase mişcat nici de compasiune, nici de iubire faţă de bine şi adevăr, nici de orice ar fi, ca să evite să fie „legat” la rîndul lui. Ca să exerciţi controlul asupra altora, trebuie mai întîi să fii la adăpost de orice control provenind de la alţii (*Theses de Magia*, XLVIII).

Cu o luciditate inegalabilă, Bruno trasează o distincţie netă între teologie (cu fundamentele moralei, care, să nu uităm, era o disciplină exclusiv teologică) şi „speculaţia laică” (*civilis speculatio*), în al cărei reprezentant se erijează. Pentru teologie, există o religie adevărată şi nişte credinţe false, există un bine şi un rău care sînt, în mare parte, de natură ideologică. Nu poate fi vorba aici de *manipulare* a indivizilor şi a maselor, ci doar de o misiune al cărei scop este convertirea la adevărul unic. Dimpotrivă, pentru Bruno, nu există decît un singur principiu sacrosanct, nu există decît un singur adevăr şi acesta este : *totul este manipulabil*, nu există *absolut nimeni care să poată scăpa raporturilor intersubiective*, fie că-i vorba de un manipulator, de un manipulat ori de un instrument (*De vinculis*, III, p. 654). Teologia însăşi, credinţa creştină şi orice altă credinţă nu sînt decît nişte convingeri de masă instaurate prin operaţiuni de magie.

Pentru ca o operaţiune să izbutească – Bruno nu osteneşte niciodată să o spună –, trebuie ca operatorul şi subiecţii să fie deopotrivă de convinşi de eficacitatea ei. *Credinţa* este condiţia prealabilă a magiei : „Nu există operator – magician, medic sau profet – care să poată săvîrşi ceva fără să întîlnească o credinţă prealabilă în subiect” (*De Magia*, III, p. 452), de unde vorba lui Hipocrate : „Medicul cel mai eficace e acela în care mulţi oameni au încredere” (*ibid.*, p. 453). „Temeiul dintîi al unirii universale [...] este să existe credulitate nu numai în noi, cei ce operăm, ci şi la pacienţi. Aceasta este condiţia necesară fără de care nu putem obţine nimic [...]” (*De Magia mathematica*, VI, vol. III, p. 495). „Credinţa este legătura majoră, legătura legăturilor [*vinculum vinculorum*], căreia toate celelalte îi sînt, ca să zicem aşa, progenituri : speranţa, iubirea, religia, evlavia, teama, răbdarea, plăcerea [...], indignarea, ura, mînia, dispreţul şi aşa mai departe [...]” (*Theses de Magia*, LIII, vol. II, p. 490). „Este necesar ca operatorul să posede o credinţă activă, iar pacientul operaţiunii – o credinţă pasivă. Îndeosebi cea din urmă e necesară oricărui subiect, căci fără ea nici un operator, că-i natural, raţional ori divin, nu poate săvîrşi nimic [...]” (*ibid.*).

Este evident că ignoranţii vor fi cei mai dispuşi să se lase convinşi de fantasmele teologiei şi ale medicinei :

> E cu atît mai uşor să-i legi de tine [*vincire*] pe aceşti oameni care au cele mai puţine cunoştinţe. La ei puterea sufletului se rînduieşte şi se deschide în aşa fel încît lasă să treacă impresiile provocate de tehnicile operatorului, deschizîndu-le larg acele ferestre care, la alţii, sînt mereu închise. Operatorul are căi lesnicioase pentru a crea toate legăturile pe care le voieşte : speranţa, compasiunea, teama, iubirea, ura, indignarea, mînia, vioiciunea, răbdarea, dispreţul faţă de viaţă, de moarte, de bogăţie [...] (*De Magia*, III, pp. 453-454).

Menţionarea profetului alături de magician şi de medic nu e datorată întîmplării. Consecinţa cea mai evidentă a speculaţiilor lui Bruno este că orice religie e o formă de manipulare a maselor. Folosind tehnici eficace, întemeietorii de religii au ştiut să influenţeze într-un mod durabil imaginaţia maselor ignorante, să le canalizeze emoţiile, să se slujească de ele provocînd sentimente de abnegaţie şi de autosacrificiu pe care ele nu le-ar fi manifestat în mod natural.

Enunţuri de acest fel duc lesne la neînţelegeri, dintre care cea mai comună ar fi să credem că Bruno exercită aici o critică sociologică a religiei. Or, el este mult mai departe de un asemenea demers decît de teologia însăşi, pe care nu încearcă deloc s-o „demaşte", ci doar s-o privească sub un unghi operatoriu mai larg. Bruno nu condamnă nicidecum religia în numele vreunor principii umanitare ce-i rămîn complet străine. De altminteri, nu se ocupă de religie în sine, ci de modul în care se poate instaura orice religie, cu condiţia găsirii maselor dispuse s-o accepte şi a mesajului potrivit care să aibă capacitatea de a opera convertirea acestora. Cît despre manipulatorul însuşi, el va fi cu atît mai convingător, mai nezdruncinat în credinţa şi în puterea-i de convingere, cu cît va reuşi să stingă în el însuşi şi în ceilalţi *philautia*, iubirea de sine, egoismul (*De vinculis*, III, pp. 652, 675). Totul este manipulabil, învaţă Bruno ; însă manipulatorul nu are dreptul să se slujească de puterea sa asupra maselor în scopuri egoiste. Pe de altă parte, se pare că existenţa amorului propriu la subiect facilitează oarecum crearea „legăturilor".

În general, e mai uşor să exerciţi o influenţă durabilă asupra maselor decît asupra unui individ. Pentru mase, *vincula* folosite sînt de ordin mai general. În cazul unui individ, este mai întîi necesar să-i ştii foarte bine plăcerile şi fobiile, ceea ce-i excită interesul şi ceea

ce-l lasă indiferent: „Este, într-adevăr, mai uşor să manipulezi [*vincire*] mai multe persoane decît una singură” (*ibid.*, p. 688). „Ceea ce e dificil, cred, nu este să legi sau să eliberezi [*vincire et solvere*], ci să găseşti legătura justă printre toate cele ce sînt posibile şi a cărei alegere e mai curînd arbitrară decît reglată de natura sau de tehnica manipulatorie” (*ibid.*, p. 686).

Există, fără îndoială, categorii de vîrstă, de fizionimie etc., în care fiecare individ poate fi rînduit, dar, în general, trebuie ţinut seamă de diversitatea înclinaţiilor fiecăruia şi, deci, de diversitatea „legăturilor” (*vincula*) ce-i sînt aplicabile. Nu se află corespondenţă perfectă între doi indivizi (*ibid.*, p. 646).

Feluriţi indivizi sînt manipulabili după criterii diferite: frumuseţea care-l subjugă pe Socrate nu-l subjugă pe Platon, mulţimea are alte preferinţe decît cei aleşi, masculii au alte gusturi decît femelele, există bărbaţi care au o predilecţie pentru fecioare, alţii care preferă femeile uşoare (*ibid.*, p. 639). Invariabilă în toate acestea este calitatea „legăturii legăturilor”, *vinculum vinculorum*, care este erosul (sau voluptatea şi, în altă parte, *fantezia*, ceea ce revine la acelaşi lucru).

3. *Vinculum vinculorum*

Formula *vinculum vinculorum*, „legătură a legăturilor”, este aplicată de Bruno – am văzut deja – la trei lucruri distincte: erosul, fantezia, credinţa. Fireşte, ştim deja că erosul este o operaţiune fantastică, ceea ce reduce numărul termenilor la doi. Aflăm apoi că terenul de formare şi înflorire a credinţei este imaginaţia, ceea ce revine la a spune, în fond, că *vinculum vinculorum* este sintetizatorul receptor şi producător de fantasme.

Cu toate acestea, Bruno rezervă formula, cel mai adesea, pentru a descrie puterea extraordinară a erosului, *daemon magnus*, care prezidează toate activităţile magice. Acestea nu sînt, în fond, decît o exploatare extrem de iscusită a propensiunilor şi atitudinilor individuale, pentru a crea legături durabile al căror scop este de a supune individul ori grupul voinţei manipulatorului.

Postulatul acestei operaţiuni este că nimeni n-ar putea scăpa de cercul magic: fiecare este sau manipulat, sau manipulator. Obţinînd o dominaţie extraordinară asupra propriei sale fantezii şi abandonînd balastul amorului propriu care-l făcea vulnerabil la adulările sau la

injuriile altora, manipulatorul, ca să poată să-şi exercite tehnicile, se străduieşte să cunoască şi să pătrundă prin intuiţie însuşirile, reacţiile şi emoţiile subiectului pe care trebuie să şi-l ataşeze. Precum un spion ce vrea să-şi procure materiale pentru un viitor şantaj erotic, magicianul trebuie să culeagă toate indiciile ce-i îngăduie să-şi încadreze subiectul într-o categorie oarecare. Sarcină dificilă care, o dată îndeplinită, dă loc mişcărilor legării, în număr de patru : prima este aplicarea legăturii (*iniectio seu invectio*), a doua este legătura propriu-zisă (*ligatio seu vinculum*), a treia este atracţia care rezultă de aici (*attractio*), iar a patra este plăcuta folosinţă a obiectului care a provocat toată această operaţiune (*copulatio quae fruitio dicitur*). E vorba, bineînţeles, de o legătură erotică, ce se consumă „prin toate simţurile prin care înlănţuirea a fost creată [...]. De aceea cel ce iubeşte vrea să se transpună cu totul în cel iubit : prin limbă, gură, ochi etc." (*De vinculis*, p. 642). Legătura îi parvine subiectului „prin cunoaştere în general, leagă prin afecţiune în general, acţionează prin plăcere în general" (*ibid.*, p. 641).

Care este scopul acestei descrieri a legăturii libidinale, *vinculum cupidinis* ? Întrebarea este mai dificilă decît pare, căci tratatul brunian este departe de a fi explicit, în numeroase puncte. Fiindcă i-am dat deja un răspuns, va mai trebui şi să-l justificăm.

O primă posibilitate ar fi că Bruno, tratînd iubirea ca pe o legătură naturală, îi întocmeşte fenomenologia nu în scopuri de manipulare, ci pur şi simplu ca să stabilească o paradigmă a oricărei alte înlănţuiri artificiale, magice. Într-adevăr, niciodată el nu spune *expressis verbis* că scopul operatorului este de a exploata ceea ce se cheamă „slăbiciunile omeneşti", înclinaţiile libidinale date de la natură.

Se opun acestei ipoteze mai mulţi factori, dintre care am menţionat deja cîţiva, dar din care cel mai important rămîne încă să fie explicitat. Într-adevăr, verbul *vincire*, „a lega", este folosit în contexte în care semnificaţia sa activă, operativă, nu face nici o umbră de îndoială : „Cel care posedă raţiunea universală, sau măcar natura, înclinaţiile, atitudinea, uzul şi finalitatea acelui lucru particular pe care trebuie să-l lege, acela va şti să lege [*vincere ergo novit*]" (*ibid.*, p. 659 ; *cf.* şi p. 638). Acest pasaj pare, de altfel, să ne livreze cheia tratatului brunian – căci ce este el dacă nu o analiză a înclinaţiilor şi proprietăţilor „lucrurilor de legat", „de prins", *particulares res vinciendae* ?

O a doua ipoteză, şi mai caducă, ar fi că Bruno este pur şi simplu pe cale de a descrie fenomenologia erosului, precum Ficino şi Giovanni Pico. La aceasta se opune ideea fundamentală a tratatului, care apare deja în titlu : nu e vorba de mecanismele abstracte ale erosului, ci de *vincula*, de *producerea* firelor înlănţuitoare, care se află considerabil simplificată prin faptul că toate „legăturile" se reduc la un *vinculum* erotic. E adevărat deci că fenomenologia erosului este o paradigmă pentru *vincula in genere* ; dar acestea sînt legături *magice*, de care manipulatorul se slujeşte ca să manipuleze indivizii ori asociaţiile de indivizi.

O a treia ipoteză, care nu pune în cauză ideea de manipulare, este că faptul de a cunoaşte fenomenologia erotică îi serveşte operatorului nu numai ca să-şi exercite influenţa asupra lumii exterioare, ci şi ca să obţină o perfectă imunitate la „legăturile" de tot felul. Acest lucru este foarte probabil, şi revine la a spune că operatorul brunian e cel ce ştie tot despre iubire, *ca să se deprindă să nu iubească*. Căci cel ce iubeşte este cel legat : „Iubirea celui care iubeşte este pasivă, e o legătură, un *vinculum*. Iubirea activă este altceva, e o forţă activă în lucruri şi ea este aceea care leagă [*est ille qui vincit*]" (*ibid.*, p. 649).

O a patra şi ultimă ipoteză, care nici ea nu pune în cauză capacitatea operatorului fie de a provoca legături de iubire, fie de a se apăra de ele, este că una din preocupările lui Bruno ar fi să-i furnizeze discipolului-cititor al său anumite cunoştinţe medicale ce-i vor servi în abordarea fără prejudecăţi a problemelor erotice, în „dezlegarea", în sfărîmarea unor *vincula* imaginare care-i leagă de pacienţi. În anumite cazuri, acest lucru este foarte probabil şi se află confirmat de întrebuinţarea verbului *exsolvere*, antonim al lui *vincire*, care apare alături de acesta din urmă (*ibid.*, p. 675). Pasajul este interesant, căci arată că starea de disponibilitate a subiectului este extrem de importantă *ad quomodolibet vinciendum et exsolvendum*, „spre a lega şi a descătuşa în toate felurile". E limpede aşadar că activitatea operatorului cuprinde nu doar exercitarea unei influenţe magice, ci şi contrariul ei, anume eliberarea, desfacerea de *vincula* de care suferă un pacient.

În concluzie, tratatul *De vinculis in genere* trebuie interpretat ca un manual practic al magicianului, prin care acesta învaţă să manipuleze indivizii în funcţie de dispoziţiile lor afective, să se ţină el însuşi deoparte de orice influenţă primejdioasă a erosului şi să-i vindece pe pacienţii aflaţi pradă unor puternice vrăji erotice.

Ideea fundamentală a tratatului este că „iubirea domină întreaga lume”, că „cea mai puternică dintre legături este aceea a lui Venus” (*ibid.*, p. 696): erosul „este stăpînul întregii lumi: el împinge, dirijează, reglează şi tempereazã pe oricine. Toate celelalte legături se reduc la aceasta, precum se vede la genul animal, unde nici o femelă şi nici un mascul nu admit nicicum rivali, uitînd să mănînce şi să bea, neglijînd pînă şi viaţa însăşi [...]” (*ibid.*). În concluzie, *vinculum quippe vinculorum amor est*, „într-adevăr, legătura legăturilor este iubirea”. Şi încă: „Toate legăturile se referă la legătura de dragoste, fie că depind de ea, fie că se reduc la ea.” „Iubirea este fundamentul tuturor afecţiunilor. Cel ce nu iubeşte nimic n-are nimic de temut, de sperat, de lăudat, de îndrăznit, de dispreţuit, de acuzat, de scuzat, de egalat, nimic ca să se umilească, să se înfurie. Pe scurt, nu poate fi afectat în nici un fel” (*ibid.*, p. 684). Este vorba, bineînţeles, despre manipulatorul însuşi, care, exercitînd un control absolut asupra sferei erosului, a ştiut să se pună la adăpost de orice *vinculum*, de toate capcanele pe care i le întinde iubirea.

Ce este *vinculum*?

Este, desigur, *frumuseţea* în sensul cel mai larg. Dar această frumuseţe-care-leagă nu constă într-o anumită proporţie a mădularelor[7]. Este vorba despre o „raţiune incorporală” care diferă după înclinaţiile fiecăruia. Se poate întîmpla ca o tînără de o frumuseţe perfectă să placă mai puţin decît alta, care este, teoretic, mai puţin frumoasă. Aceasta se explică printr-o *corespondenţă* secretă (*ibid.*, p. 641) între îndrăgostit şi obiectul dragostei sale.

Cum funcţionează acest *vinculum*?

Este provocat de fantezie, desigur, care-şi are autonomia şi realitatea ei: „Fantezia este adevărată, acţionează în mod real, ea poate realmente exercita o constrîngere asupra obiectului” (*ibid.*, p. 683). Pătrunde, deopotrivă, în subiect, prin „poarta imaginaţiei”. Ajunge la facultatea cogitativă, determină afectivitatea şi îndeamnă subiectul la plăcere (*ibid.*, p. 641). Vederea are un rol esenţial în această operaţiune şi, adesea, cel ce iubeşte se prăpădeşte nemaivăzîndu-şi obiectul iubirii (*ibid.*, p. 648).

Partea cea mai interesantă a tratatului brunian este consacrată speciilor de *vincula*. Acestea sînt numeroase, căci afecţiunea pe care fiecare o împarte în jurul său este diferenţiată în funcţie de destinatarul ei. „Cu o altă legătură îmbrăţişăm fiii, tatăl, sora, femeia, prietena, destrăbălatul şi prietenul” (*ibid.*, p. 646). „Sămînţa este de

mai multe feluri, Venus este de mai multe feluri" (*Multiplex semen, multiplex Venus, multiplex amor, multiplex vinculum* ; *ibid.*, p. 651). „Femela se ataşează de o femelă, copilul de un copil, masculul de un mascul, masculul de o femelă, bărbatul de superiori, de egali, de inferiori, de lucrurile naturale, de lucrurile artificiale. Lucrurile se ataşează de lucruri [...]" (*ibid.*). În principiu, omul este mai liber decît animalul în alegerea „legăturilor" : o iapă nu va avea nici o dificultate să se dea oricărui armăsar ; din contra, o femeie nu se dă oricărui bărbat (*ibid.*, p. 648).

Deşi este aproape imposibil de determinat cu precizie natura „legăturilor" capabile de a înlănţui cutare sau cutare subiect, există totuşi cîteva reguli generale după care subiecţii pot fi grupaţi pe clase de vîrstă, de temperament, de fizionomie şi de rang în societate. Aceste clase facilitează alegerea *genului* de „legături", dar nu sînt suficiente pentru stabilirea speciei.

De exemplu, copilul este mai puţin supus seducţiilor erotice. Numai după ce a atins vîrsta de paisprezece ani este susceptibil să răspundă stimulilor erotici. Cei mai vulnerabili sînt indivizii ajunşi la maturitate, pentru că potenţa lor genitală este mai dezvoltată – iar printre aceştia mai ales adolescenţii, căci pentru ei erosul reprezintă o experienţă nouă şi mult aşteptată şi încă pentru că, la ei, meatul genital fiind mai strîmt, plăcerea erotică este mai intensă (*ibid.*, pp. 676-677).

Dintre cele patru temperamente, melancolicii sînt cei mai înclinaţi să sufere seducţiile voluptăţii, căci sînt dotaţi cu o fantezie puternică, în stare să imagineze tot felul de plăceri erotice. Dar această aptitudine pentru speculaţie şi contemplaţie îi face mai instabili pe plan afectiv. În plus, melancolicii urmăresc voluptatea ca atare, nu se gîndesc la propagarea speciei (*ibid.*, p. 677).

Şi fizionomia îl ajută pe operator să situeze subiectul într-o clasă erotică. De exemplu, cei ce posedă tibii fragile şi nervoase, nas proeminent şi curbat, semănînd în totul cu ţapii, sînt din specia satirilor, foarte înclinaţi către plăcerile venerice. Afecţiunile lor nu sînt deloc durabile, iar înflăcărarea li se potoleşte repede (*ibid.*, p. 678).

Celor de o mai bună condiţie socială le place să fie onoraţi şi flataţi. Adulatorii lor se vor descurca uşor, numai să nu exagereze. Le va fi de ajuns „să înalţe virtuţile mediocre, să atenueze viciile, să scuze ceea ce nu e deloc scuzabil şi să preschimbe defectele în calităţi" (*ibid.*, p. 646) ca să-şi „lege" patronul (*ibid.*, pp. 646, 666).

În sfîrşit, există plăceri psihice, fizice, sau amîndouă la un loc (*ibid.*, p. 645), există o iubire naturală şi o iubire abstractă, practicată de *heremita masturbans* (*ibid.*, p. 644). Alături de aceste generalităţi, Bruno enunţă şi cîteva reguli foarte criptice de control al sexualităţii, reguli pe care vom încerca acum să le interpretăm.

4. Ejacularea şi retenţia seminţei

Cîteva pasaje din *De vinculis* sînt cu deosebire interesante, deoarece par să indice că magia bruniană nu e străină de practica de *coïtus reservatus*. Or, se ştie că această practică era apanajul taoiştilor din China[8] şi al yoghinilor tantrici din India şi Tibet[9]. Ar fi o adevărată surpriză să descoperim că nu era deloc necunoscută în Occident.

Pasajele din Bruno sînt însă atît de lapidare, încît va trebui multă atenţie în stabilirea semnificaţiei lor fără a o denatura. Pentru că nu e vorba decît de cîteva fraze, putem face o excepţie de la regula generală urmată în această carte, ca să-i dăm cititorului posibilitatea de a consulta el însuşi textul latin:

> *Iactu seminis vincula relaxantur, retentione vero intenduntur ; taliter debet affectus qui vincire vult, qualiter qui vinciri debet. Propterea in conviviis et post convivia inspirare introducitur in ossibus ignem Cupido. Vide. Continentia est principium vinculi, abstinentia praecurrit famem, haec melius cibum attrahit.* (*De vinc.*, p. 645 : „Ejacularea seminţei slăbeşte legăturile, în timp ce retenţia le întăreşte. Acela care vrea să lege trebuie să dezvolte aceleaşi afecţiuni ca şi cel ce trebuie legat. De aceea, cînd sîntem înfierbîntaţi la petreceri ori după petreceri, Cupidon pătrunde în noi. Cum se vede, continenţa este începutul legăturii, abstinenţa precedă foamea, iar aceasta îndeamnă către de-ale gurii.")

> *Vinculum fit ex prolifico semine quod ad actum suum rapitur, nititur atque rapit ; ideo hoc emissum secundum partem, perit secundum partem vinculi vis.* (*Ibid.*, p. 663 : „Există legătură datorită seminţei prolifice care este atrasă, se forţează şi atrage la act. De aceea, dacă aceasta a fost emisă în parte, forţa legăturii piere şi ea parţial.")

> *Cupidinis vincula, quae ante coitum intensa erant, modico seminis iactu sunt remissa et ignes temperati, obiecto pulchro nihilominus eodem permanente.* (*Ibid.* : „Legăturile lui Cupidon, care erau

puternice înainte de acuplare, s-au risipit după ejacularea moderată a seminţei şi focul s-a temperat, deşi obiectul atrăgător n-a încetat să existe.")

Să convenim că notele lui Bruno, lapidare pînă la a fi ininteligibile, pot da loc la mai multe interpretări. Am enunţat deja o primă ipoteză : că e vorba de o practică a retenţiei spermei, de *coïtus reservatus*. Se ştie că, printr-o astfel de practică, însoţită de exerciţii de „respiraţie embrionară", taoiştii urmăreau vitalitatea şi longevitatea, în timp ce tantricii, în cadrul unei fiziologii subtile mult mai sofisticate, erau consideraţi a provoca, prin *maithuna*, trezirea energiilor cosmice adormite şi canalizarea lor pînă la „Lotusul cu o mie de petale" (*sahasrāracakra*) din creştetul capului, intrînd astfel în stare de extaz. În ambele cazuri, *coïtus reservatus* reprezintă unul din mijloacele indispensabile spre a atinge scopul operaţiunii.

De vreme ce Bruno vorbeşte, într-un tratat de magie erotică, de retenţia spermei, este legitim să ne întrebăm dacă nu are în vedere o practică de acelaşi gen.

Descoperim repede că nu se gîndeşte la aşa ceva. Ceea ce-l interesează, se ştie, este modul în care poate seduce şi crea legături şi ataşamente. Or, el observă că, o dată plăcerea obţinută, legăturile se risipesc. De aceea, pentru a alimenta forţa unei legături, nu trebuie să te bucuri de ea.

Dar la cine se face referinţă : la operator, sau la subiectul care trebuie fermecat prin eros ? Dacă ar vorbi despre operator, ştim că acesta trebuie să fie liber de orice legătură şi deci ar fi mai convenabil pentru el să lepede sămînţa, ca legătura să se risipească. Dimpotrivă, are tot interesul ca subiectul să nu ajungă să-şi potolească dorinţa, căci plăcerea duce la distrugerea „legăturii".

În acest punct, încă n-am pătruns în inima mesajului lui Bruno. Printre pasajele criptice pe care le-am tradus, există unul care ar putea să ne pună pe drumul cel bun : „Există legătură datorită seminţei prolifice care este atrasă, se forţează şi *atrage* la act." Aceasta înseamnă, după toate aparenţele, că cineva care *doreşte* cu ardoare are puterea de a atrage în orbita sa obiectul dorinţei. Dimpotrivă, dacă-şi leapădă sămînţa, forţa dorinţei îi scade şi, în consecinţă, forţa „legăturii" se reduce şi ea. De aceea operatorul e presupus *a întări legătura*, a-şi reţine sperma, căci „cel ce vrea să lege trebuie să dezvolte aceleaşi afecte ca şi cel ce trebuie legat". Este *efectul tranzitiv* al magiei :

pentru a provoca o emoţie sau un afect, operatorului i se cere să-l dezvolte mai întîi în el însuşi, de unde afectul nu va scăpa prilejul de a se transmite pînă la aparatul fantastic al victimei sale.

Ceea ce Bruno vrea să spună nu are nici o legătură cu practicile de *coïtus reservatus* : îi recomandă pur şi simplu operatorului să fie *continent* şi, în acelaşi timp, *să dorească intens* subiectul. Nu afirmă el, în altă parte, că „cu cît eşti mai sfînt, cu atît mai mult ai facultatea de a-i lega [pe alţii]" (*ibid.*, p. 651) ? Cu toate acestea, şi el trebuie să cultive un gen de iubire funciarmente deosebit de iubirea abstractă a „eremitului care se masturbează". Trebuie, într-adevăr, să-şi cultive cu grijă aceeaşi pasiune pe care vrea să i-o trezească victimei sale, avînd totuşi grijă să nu se lase posedat de propriile-i fantasme şi nici să caute vreodată să ajungă la potolirea dorinţei, altminteri puterea legăturilor risipindu-se.

Doctrina unei relaţii între continenţa operatorului şi capacităţile sale magice ori vizionare este foarte veche, prestigioasă şi multiformă. Am văzut că o relaţie strînsă fusese deja stabilită, de către medicina Antichităţii, între cele cinci simţuri, producerea vocii şi secreţia spermei. Cele două fenomene din urmă sînt, în medicina Renaşterii, strîns legate, pentru că reprezintă singurele două modalităţi prin care spiritul iese din trup *într-un mod perceptibil*[10]. E de la sine înţeles că o pierdere prea abundentă de spermă va afecta nu numai vocea, ci şi toate activităţile spirituale ale subiectului şi că, reciproc, vorbitul prea mult va produce acelaşi efect[11]. Contrariul pneumatoreei este acumularea pneumei, care se obţine, între altele, prin continenţă sexuală.

Toate aceste idei sînt concentrate de Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698), fiul celebrului iatrochimist paracelsian Johannes Baptista van Helmont (1577-1644), în tratatul său *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima Delineatio*, apărut în 1657[12] : „Dacă sămînţa nu este lepădată, ea se transformă într-o forţă spirituală care prezervă capacităţile de reproducere a spermei şi înviorează respiraţia emisă la vorbire"[13].

În *De vinculis*, Giordano Bruno face aluzie, fără îndoială, la o doctrină asemănătoare, ce exaltă continenţa pentru capacitatea ei de a crea *vincula*, legături magice. Ceea ce-l singularizează este că vorbeşte doar de o continenţă *fizică*, de vreme ce, pe plan psihic, Bruno recomandă, dimpotrivă, producerea de fantasme voluptuoase, al căror scop este influenţarea simţului intern al subiectului.

Pentru a rezuma, operatorul lui Bruno este obligat să efectueze două acţiuni contrare : pe de o parte, trebuie să se ferească cu grijă de a se lăsa sedus şi, întru aceasta, trebuie să extirpe din el însuşi şi ultimul grăunte de iubire, inclusiv amorul propriu ; pe de altă parte, nu e scutit de pasiuni. Din contra, i se cere să aprindă în aparatu-i fantastic pasiuni formidabile, cu condiţia ca acestea să fie sterile, iar el să aibă detaşare faţă de ele. Căci nu are alt mijloc de a fermeca decît acela de a experimenta pe sine însuşi ceea ce vrea să-i producă victimei sale.

Este o metodă bizară, aproape de necrezut, care explică totuşi foarte bine pasajele lapidare traduse mai sus şi se află confirmată de asemenea de recomandările pe care Bruno le face artiştilor memoriei în *Sigillus sigillorum* : „Excitaţi-vă", le spune el aproape textual, „popoarele cele mai predispuse la plăcerile erotice [*libido*] şi la ură sînt cele mai active" (*Sig. sig.*, vol. II, 2, p. 166). Nu există memorie artificială fără o foarte puternică afectivitate, fără ca imaginile să fie încărcate emoţional. Şi nu pot exista înţelegere şi contemplaţie superioare fără a se pătrunde pe poarta imaginilor afective (*ibid.*, 22-23, pp. 166-167).

Se ghiceşte uşor cît discernămînt cerea metoda lui Bruno din partea operatorului. Acesta era silit să fie, în acelaşi timp, „cald" şi „rece", beat de iubire şi complet indiferent faţă de orice pasiune, continent şi destrăbălat. Cerinţele explică foarte bine abundenţa oximoronilor în poezia sa, contiguitatea unor imagini şi simboluri contrare între ele. Cel mai adesea, el îşi descrie starea sufletească precum un amestec de foc şi gheaţă : ceea ce, după ce i-am studiat practicile magice, putem prea bine înţelege[14].

5. Despre magie ca psihosociologie generală

Magia erotică a lui Bruno, deşi destul de puţin ortodoxă, ne-a permis să privim îndeaproape consecinţele extreme la care putea să ajungă identitatea de substanţă şi de operaţiuni dintre eros şi magie.

Va trebui să ne întoarcem îndărăt şi să ne interogăm încă o dată asupra înrudirii dintre eros şi magie, şi anume : unde sfîrşeşte erosul, unde începe magia ? Răspunsul pare foarte simplu : în chiar momentul manifestării erosului se manifestă şi magia. De aceea, magia erotică reprezintă, în fond, gradul zero al oricărei magii.

Ne mai rămîne să aprofundăm definiţia magiei ca *operaţiune spirituală*. Este vorba, în orice caz, de un postulat tranzitiv, ceea ce ne îngăduie să spunem că orice altă operaţiune spirituală este, în acelaşi timp, magică. Or, activitatea pneumatică *naturală* cea mai simplă, aceea care intervine în orice proces intersubiectiv, este erosul, ceea ce implică faptul că toate fenomenele erotice sînt în acelaşi timp fenomene magice în care individul joacă fie rolul de manipulator, fie pe acela de manipulat, fie de instrument de manipulare.

Ca un subiect să participe la operaţiuni magice, nu e nevoie ca ideea însăşi de magie să depăşească pragul conştiinţei sale. În fond, de vreme ce nu există act care să nu implice, într-un fel sau altul, o mişcare a pneumei, se poate spune chiar că întreaga existenţă a unui individ se orînduieşte în sfera magiei naturale. Iar pentru că relaţiile dintre indivizi sînt reglate după nişte criterii „erotice", în sensul cel mai larg al acestui adjectiv, societatea umană, la toate nivelurile sale, nu este ea însăşi decît magie în acţiune. Chiar fără a fi conştientă, fiecare fiinţă care, datorită alcătuirii lumii, este inserată într-un releu intersubiectiv, participă la un proces magic. Operatorul este singurul care, avînd conştiinţa ansamblului acestui mecanism, se constituie mai întîi ca observator al relaţiilor intersubiective, realizînd simultan o cunoaştere din care înţelege mai apoi să tragă profit.

Toate acestea se aseamănă într-un mod foarte straniu concepţiei despre „procesul de transfer" al lui Jacques Lacan, pentru care lumea însăşi nu e decît un imens aparat de schimburi intersubiective, unde fiecare, la rîndul său, joacă rolul pacientului ori al analistului. Cît despre practicianul însuşi, fără ca Lacan s-o expună *expressis verbis*, el ocupă o poziţie analogă aceleia a operatorului lui Bruno : sesizînd mecanismul lumii, înţelegînd că lumea nu e decît o maşină-de-transferuri, observă toate relaţiile spre a trage din ele un profit. Bineînţeles, se presupune că acest profit îl transferă asupra pacientului, ca să-i aducă vindecare[15].

Posibilităţile magicianului sînt mai largi ; cele ale medicului sînt relativ restrînse. Fie doi indivizi A şi B, şi relaţia dintre ei, pe care-o vom nota cu Y. Să presupunem apoi că A iubeşte pe B şi că B nu răspunde : Y, legătura lor, se defineşte în aceşti termeni. Este sarcina magicianului să modifice Y: punîndu-se în slujba lui A, va obţine pentru el favorurile lui B. Să presupunem însă că familia lui A are tot interesul ca A să-şi abandoneze pasiunea nesăbuită pentru B : punîndu-se în slujba ei, operatorul modifică Y şi-l „vindecă" pe A. Este sarcina

medicului. Se mai poate şi ca A să fie un manipulator magic şi să vrea să obţină favorurile lui B. El este magician, nu medic. Trei cazuri, din care două de magie propriu-zisă şi unul de medicină. Care este, exact, graniţa între aceste două discipline? Competenţa medicului, ne dăm lesne seama, este limitată juridic la cazurile în care afecţiunea lui A se loveşte de interesele societăţii, ceea ce revine la a spune că ea iese atunci din normalitate. Dimpotrivă, practicianul magiei erotice în general îşi poate folosi talentele contra societăţii înseşi şi contra voinţei unui individ.

Să presupunem apoi că A este un individ multiplu, o masă avînd reacţii uniforme. B este un profet, un întemeietor de religie sau un şef politic care, utilizînd procedee magice de persuasiune, îl subjugă pe A. Practicile sale, precum acelea ale medicului, sînt deopotrivă admise, de vreme ce, obţinînd consensul social, operatorul nostru dictează el însuşi regulile societăţii.

Trei ipostaze: magician, medic, profet. Ele sînt indisolubil legate şi nu au o limită foarte precisă. „Psihanalistul" participă şi el la „joc", sfera sa de acţiune învecinîndu-se cu ilicitul şi cu supraomenescul (să convenim, de altminteri, că situaţia lui rămîne astăzi neschimbată: un chirurg nu-i va da niciodată calificativul de „confrate", chiar dacă are o diplomă în medicină).

O dată cu specializarea şi cu delimitarea competenţelor, am tinde să spunem că ceilalţi doi practicieni ai magiei bruniene, magicianul propriu-zis şi profetul, au dispărut în zilele noastre. Este însă mai probabil că ei s-au camuflat pur şi simplu sub nişte aparenţe sobre şi legale, dintre care aceea de analist nu este decît una şi, pînă la urmă, nu cea mai importantă. Magicianul se ocupă astăzi de relaţii publice, de propagandă, de prospectarea pieţei, de anchete sociologice, de publicitate, informaţie, contra-informaţie şi dez-informaţie, de cenzură, de operaţiuni de spionaj şi chiar de criptografie, această ştiinţă fiind, în veacul al XVI-lea, o ramură a magiei. Această figură-cheie a societăţii actuale nu reprezintă decît o prelungire a manipulatorului brunian ale cărui principii continuă să le urmeze, avînd grijă să le dea o formulă tehnică şi impersonală. Pe nedrept istoricii au tras concluzia dispariţiei magiei o dată cu apariţia „ştiinţei cantitative". Aceasta n-a făcut decît să se substituie unei părţi a magiei, prelungindu-i de altfel visurile şi scopurile prin mijlocirea tehnologiei. Electricitatea, transporturile rapide, radioul şi televiziunea, avionul şi computerul nu făceau decît să realizeze promisiunile formulate

mai întîi de către magie şi care ţineau de arsenalul procedeelor supranaturale ale magicianului : producerea luminii, deplasarea instantanee dintr-un punct al spaţiului în altul, comunicarea cu regiuni îndepărtate în spaţiu, zborul prin aer şi posibilitatea de a dispune de o memorie infailibilă. Tehnologia, se poate spune, este o magie democratică ce îngăduie oricui să se bucure de facultăţile extraordinare cu care se lăuda magicianul.

Dimpotrivă, nimic n-a înlocuit magia pe terenul ce-i era propriu, acela al relaţiilor intersubiective. În măsura în care au întotdeauna o parte operaţională, sociologia, psihologia şi psihosociologia aplicate reprezintă, în zilele noastre, prelungirile directe ale magiei renascentiste.

Ce rezultat s-ar putea obţine prin cunoaşterea relaţiilor intersubiective ?

O societate omogenă, ideologic sănătoasă şi guvernabilă. Manipulatorul total al lui Bruno se însărcinează să le dea subiecţilor o educaţie şi o religie potrivite :

> Trebuie îndeosebi să avem o grijă extremă cu privire la locul şi la modul în care cineva este educat, la studiile pe care le-a urmat, sub înrîurirea cărei pedagogii, cărei religii, cărui cult, cu ce cărţi şi cu ce autori. Căci aceste lucruri generează prin sine, iar *nu prin accident*, toate calităţile subiectului [...] (*Theses de Magia*, LII).

Controlul şi selecţia sînt stîlpii ordinii. Nu e necesar să ai imaginaţie ca să înţelegi că funcţia manipulatorului brunian a fost preluată de Stat şi că acest nou „magician integral" are în sarcină să producă instrumentele ideologice necesare în vederea obţinerii unei societăţi uniforme. Orice educaţie creează nişte aşteptări pe care Statul însuşi nu este în măsură să le satisfacă. Pentru cei frustraţi, există centrale ideologice care creează aşteptări alternative. Dacă Statul produce „cultura", aceste alte centre de manipulare produc „contra-cultura", care se adresează în primul rînd marginalilor.

Nu trebuie să ne înşelăm asupra caracterului modelor culturale alternative : ele se pot dovedi, în anumite împrejurări, mai puternice decît însăşi cultura de Stat, în care caz i se vor substitui în cele din urmă acesteia, prin evoluţie sau prin revoluţie. De aceea, un Stat ce vrea să subziste trebuie să fie în stare să asigure cetăţenilor săi o educaţie infailibilă şi, în măsura posibilului, să le poată satisface dorinţele. Dacă nu izbuteşte, trebuie să aibă grijă să-şi producă el

însuşi propria contra-cultură, ale cărei componente ideologice se cer organizate spre a se evita coeziunea marginalilor şi sporirea puterii lor. Metoda cea mai simplă şi mai eficace, dar în acelaşi timp şi cea mai imorală, constă în a lăsa să prospere piaţa fantasmelor distructive şi autodistructive de toate felurile şi în a cultiva ideea surselor alternative de putere, dintre care cea mai importantă ar fi „puterea mentală”. Efectele violenţei se întorc împotriva celor agresivi, autodistrugerea anulează o altă parte a marginalilor, în timp ce partea rămasă e ocupată să mediteze şi să se extazieze asupra posibilităţilor necunoscute – dar, desigur, inofensive – ale psihicului uman. Chiar dacă, în anumite cazuri, rituri violente se asociază practicilor mentale, este puţin probabil ca toate acestea să ajungă cu adevărat să afecteze cultura de Stat. Avantajul acestor operaţiuni subtile este de a evita represiunea directă şi de a salvgarda ideea de libertate, a cărei importanţă e primejdios să fie subestimată. Pe de altă parte, modele alternative sînt deopotrivă o sursă enormă de prestigiu şi de bogăţie pentru creatorii lor, ceea ce asigură o bună funcţionare tuturor industriilor conexe : imagine, disc, modă vestimentară. Succesul de piaţă al acestor operaţiuni reprezintă, la rîndul său, o reală primejdie pentru Stat, care cooperase tacit la el cu singurul scop de a devia atenţia marginalilor. Or, fenomenul asumă asemenea proporţii încît, practic, scapă de sub controlul manipulatorilor direcţi ori al Statului însuşi. Noi mode proliferează, care n-au mai fost născocite de Stat ca să-şi asigure propria-i subzistenţă. O nouă violenţă izbucneşte, pe care Statul n-o programase. Practicile autodistructive sfîrşesc prin a-i atinge pe aceia dintre reprezentanţii noilor generaţii în care Statul ar fi fost întemeiat să-şi pună cele mai înalte speranţe. Situaţia devine din ce în ce mai complexă, iar măsurile luate necesită o cheltuială de inteligenţă ce-ar fi putut sluji unor scopuri mai bune.

Este oare Statul occidental, astăzi, un adevărat magician, sau un ucenic vrăjitor care pune în mişcare forţe obscure şi incontrolabile ?

Foarte greu de spus. În orice caz, Statul-magician – cu condiţia să nu fie vorba de nişte vulgari prestidigitatori – este de departe preferabil Statului-poliţist, Statul care, ca să-şi apere propria-i „cultură” perimată, nu şovăie să reprime toate libertăţile şi iluziile de libertate, transformîndu-se într-o închisoare în care orice speranţă e pierdută. Prea multă subtilitate şi o prea mare supleţe sînt defectele majore ale Statului-magician, ce se poate degrada şi transforma în Stat-vrăjitor ; lipsa totală de subtilitate şi de supleţe reprezintă defectul major al

Statului-temnicer. Dar diferenţa esenţială dintre cele două, total favorabilă celui dintîi, este că magia fiind o ştiinţă a metamorfozelor, ea are capacitatea de a se schimba, de a se adapta la toate împrejurările, de a se ameliora, în timp ce, dimpotrivă, poliţia nu rămîne niciodată decît ceea ce este : în cazul de faţă, apărătoarea înverşunată a unor valori perimate, a unei oligarhii politice inutile şi dăunătoare vieţii naţiunilor. Sistemul de constrîngeri este condamnat să piară, căci ceea ce apără el nu e decît o îngrămădire de formule lipsite de orice vitalitate. Dimpotrivă, Statul-magician abia aşteaptă să dezvolte noi posibilităţi şi noi tactici şi tocmai excesul de vitalitate îi deranjează funcţionarea. Cu siguranţă, nici el nu e în stare să-şi exploateze decît o parte infimă a resurselor magice. Dar se poate ghici că acestea sînt de o bogăţie extraordinară care, în principiu, ar trebui să dezrădăcineze fără nici o osteneală copacul găunos al ideologiei poliţiste. De ce acest lucru nu se întîmplă ? Pentru că subtilitatea jocurilor sale interne epuizează atenţia Statului-magician, care se dovedeşte puţin pregătit în a adopta problema unei magii fundamentale şi eficace în relaţiile-i externe. Acest monstru de inteligenţă se află dezarmat de îndată ce e vorba de a proiecta operaţiuni pe termen lung sau de a-şi fabrica un chip „şarmant” în relaţiile internaţionale. Pragmatismul său direct şi lipsit de menajamente ajunge să-i creeze o imagine care, destul de falsă fiind, nu e mai puţin respingătoare în ochii partenerilor săi, iar această carenţă de promisiuni şi de discursuri bizantine se dovedeşte pînă la urmă contraperformantă, precum şi excesele lui de inteligenţă manifeste şi incapacitatea lui notorie de a propune soluţii radicale.

Dacă ne putem mira că Statul-poliţist încă funcţionează, ne putem de asemenea întreba de ce Statul-magician, care dispune de resurse nelimitate, merge atît de prost, încît pare să piardă cu fiecare zi teren în faţa progreselor ideologice şi teritoriale ale celuilalt.

Concluzia este inevitabilă : Statul-magician îşi epuizează inteligenţa în a crea diversiuni interne, arătîndu-se incapabil de a elabora o magie pe termen lung ca să neutralizeze hipnoza provocată de înaintarea cohortelor poliţieneşti. Dar viitorul pare totuşi să-i aparţină şi chiar o victorie provizorie a Statului-poliţist n-ar lăsa nici o îndoială asupra acestui punct : constrîngerea prin forţă va trebui să se plece dinaintea procedeelor subtile ale magiei, ştiinţă a trecutului, a prezentului şi a viitorului.

Capitolul V

Magia pneumatică

1. Gradul zero al magiei

Gradul zero al magiei este reprezentat de eros, care prilejuieşte construirea unei magii erotice – formă a magiei intersubiective – funcţionînd în virtutea legii de interacţiune pneumatică dintre indivizi. E de la sine înţeles că această interacţiune este predeterminată, în teoria ficiniană, de circumstanţe prenatale de ordin astrologic. Ele joacă un rol de mai mică importanţă în teoriile lui Giordano Bruno.

De la Ficino la Bruno, doctrina magiei erotice suferă transformări analoge acelora ale conceptului de „transfer” de la Freud la Lacan. La Freud, transferul reprezintă un fenomen complex, dar limitat la relaţiile dintre analist şi pacient ; pentru Lacan, lumea umană în întregul ei nu e decît o funcţie a transferului de proporţii gigantice, în care fiecare joacă, pe rînd, rolul analistului şi pe acela al pacientului. În acelaşi fel, erosul era, pentru Marsilio Ficino, relaţia dintre doi indivizi, îndrăgitorul şi îndrăgitul ; pentru Giordano Bruno, erosul este motorul relaţiilor intersubiective în general, inclusiv al fenomenelor de masă.

O altă transformare esenţială suferită de eros de la Ficino la Bruno priveşte rolul atribuit operatorului în producerea sau în moderarea relaţiilor erotice. Fără să ignore sindromul de *amor hereos* şi consecinţele-i funeste sau importanţa medicului în vindecarea acestuia, Ficino neglijează partea privitoare la *producerea* erosului, ale cărei cauze sînt, pentru el, transcendentale. Dimpotrivă, Bruno se ocupă cu precădere de posibilitatea manipulării erotice a individului şi a maselor.

Ficino descrie fenomenul hipnotic ce are loc spontan o dată cu manifestarea *naturală* a sentimentului de iubire ; Bruno se ocupă

îndeosebi de hipnoza *dirijată*, activă şi voluntară, *asupra* unui subiect individual sau colectiv, hipnoză ale cărei reguli de producere sînt calchiate după acelea ale iubirii spontane. Este vorba de o cunoaştere şi de o intuiţie profunde, care scrutează inconştientul (sau subconştientul) subiectului spre a extrage din el „slăbiciunile" inavuabile: acel *ce* prin care poate fi el „legat", manipulat, hipnotizat, pus în stare de disponibilitate. Nu doar magia utilizează această metodă „psihică", ci şi medicina, căci reuşita acesteia nu depinde în primul rînd de eficacitatea medicamentelor administrate, ci de încrederea subiectului în vindecător.

La fel, religia este şi ea un fenomen de hipnoză colectivă, exercitată de un profet asupra unei mase de indivizi. Un întemeietor de religie este, oarecum, un instrument transcendent, căci nu acţionează în scopuri egoiste. Condiţia reuşitei sale este crearea unui climat de disponibilitate la subiectu-i colectiv, subiect pe care-l face capabil de o abnegaţie totală. O dată o religie instaurată, ea nu poate subzista decît prin controlul activ pe care-l exercită asupra educaţiei indivizilor, control ce trebuie să aibă şi o latură represivă, ca să împiedice individul să-şi piardă starea de depersonalizare sau să poată fi reprogramat. Acelaşi criteriu reglează, desigur, promovarea unui individ în ierarhia religioasă.

De la iubirea-în-doi a lui Ficino, care reprezintă gradul zero al erosului ca şi al magiei, iată-ne ajunşi la fenomene de o complexitate nemaipomenită. Psihosociologia cuplului se transformă, la Bruno, într-o *psihosociologie generală*: o ştiinţă interdisciplinară de o deconcertantă modernitate, căreia nici psihologia şi nici sociologia „clasice" nu erau capabile de a-i închipui importanţa şi de a-i aprecia „valoarea de întrebuinţare".

Căci dacă ceva are, astăzi, o valoare de întrebuinţare care depăşeşte uneori chiar valoarea tehnologiei, acest ceva este tocmai psihosociologia generală, ştiinţă a formării individului în şi după un context preexistent, ştiinţă a manipulării şi a relaţiilor intersubiective. Nu trebuie să-i judecăm importanţa după reprezentarea încă slabă de care dispune în lumea academică – lume avînd, prin definiţie, o forţă de inerţie mult superioară oricărui alt sistem social în mişcare. Cu toate acestea, chiar în cadrele instituţionale existente, principiile psihosociologiei au pătruns de multă vreme. Străbuna acestei discipline a prezentului şi a viitorului este, după toate probabilităţile, magia erotică a lui Giordano Bruno.

2. Magie „subiectivă” şi magie „tranzitivă”

Toată lumea ştie că magia pretinde a acţiona nu numai asupra indivizilor dotaţi cu un corp pneumatic, ci şi asupra lumii neînsufleţite şi a animalelor inferioare. Nu e nimic greşit în această părere comună, dar, spre a explica bătaia lungă a magiei dincolo de relaţiile intersubiective, trebuie să existe un alt principiu care să-i justifice acţiunea.

Cercetătorul englez D.P. Walker a propus să se clasifice magia în „subiectivă” (care operează asupra obiectului însuşi) şi „tranzitivă” (operînd asupra lumii înconjurătoare). Ceea ce el înţelege însă prin *transitive magic* ar trebui mai curînd numit, cum am făcut-o deja, „magie intersubiectivă” :

> Folosirea magiei tranzitive îndreptate asupra unor fiinţe însufleţite coincide în parte cu psihologia practică. Această formă de magie are ca scop controlul şi dirijarea emoţiilor altora, alterîndu-le imaginaţia într-un mod specific şi permanent. Aceste tehnici magice prezintă o tendinţă marcată de a se întemeia pe pulsiuni sexuale, deoarece lor li se recunoaşte probabil puterea proprie şi importanţa deosebită, dar şi pentru că ele sînt, într-adevăr, mai strîns legate de imaginaţie decît oricare alt apetit natural. Tratatele de vrăjitorie deveniseră un gen aproape pornografic ; iar Bruno (*De vinculis in genere*) făcu o tentativă remarcabilă de a desprinde o tehnică de control emoţional global, care este explicit întemeiată pe atracţia sexuală[1].

Ţinînd cont de întreaga expunere precedentă, schema lui Walker se relevă prea simplă. Ca formă a magiei tranzitive, magia intersubiectivă diferă de alte operaţiuni prin calitatea obiectului asupra căruia e socotită a acţiona : într-adevăr, obiectul ei este el însuşi un subiect, dotat cu o structură analogă aceleia a operatorului. Acest lucru nu e decît în parte valabil pentru animale – şi ele înzestrate cu un sintetizator pneumatic –, dar nu se mai aplică deloc la plante şi la inanimate. Principiile magiei subiective şi intersubiective nu mai funcţionează în regnurile inferioare ale naturii, fiindcă acestea nu mai sînt capabile de producţie fantastică şi, datorită chiar acestui fapt, nu pot fi direct influenţate de imaginaţia manipulatorului.

Plecînd de la principiile de clasificare ale lui Walker, schema formelor magiei ar trebui să fie relativ puţin complexă. Într-adevăr, magia subiectivă este o formă preliminară a oricărei magii, de vreme

ce vizează să transforme pneuma individuală în aşa fel încît să fie capabilă de a efectua operaţiuni magice. Pe deasupra, magia subiectivă este ea însăşi „intersubiectivă”, cu deosebirea că influenţele pe care le exercită se întorc asupra operatorului însuşi, acesta fiindu-şi, în sensul literal al termenului, propriul pacient. De aici decurge că orice magie este, prin esenţă, *tranzitivă*, chiar în cazul în care acţiunea ei are loc în cerc închis.

După Giordano Bruno, trebuie apoi deosebită magia propriu-zisă de medicină, formă de vindecare spirituală ce presupune un subiect cu funcţii psihosomatice alterate, şi ambele deosebite de religie, formă de magie (altruistă) operînd asupra unui subiect colectiv. În sfîrşit, magia intersubiectivă n-ar putea produce schimbări în regnurile inferioare decît dacă, printr-o corecţie a principiilor sale fundamentale, aceste regnuri ar putea fi înglobate într-o teorie generală a magiei. În orice caz, dată fiind absenţa producţiei fantastice la fiinţele animate inferioare şi la inanimate, diferenţa dintre magia intersubiectivă şi magia generală, din care cea dintîi face parte, ar continua să subziste.

Aceste concluzii duc la o clasificare a formelor de magie mult diferită de aceea lui Walker :

Magia generală, care este o operaţiune prin esenţă *tranzitivă*, se subîmparte în :

1) *Magie intersubiectivă*, care presupune o identitate sau o analogie de structură pneumatică între operator şi pacient ;
2) *Magie extrasubiectivă*, a cărei acţiune se îndreaptă asupra fiinţelor inferioare sau care, în orice caz, nu provine din interacţiunea pneumatică a doi subiecţi.

La rîndul ei, *magia intersubiectivă* cunoaşte un caz special, cel al *magiei intrasubiective* (subiective la Walker), în care operatorul îşi este propriul pacient.

În sfîrşit, cînd magia intersubiectivă se aplică la vindecarea unui organism psihofizic dereglat, ea primeşte numele de *medicină*, în timp ce, dacă acţionează asupra unui subiect colectiv, propunîndu-i o orientare generală a existenţei şi nişte reguli speciale de conduită, se confundă cu *religia*.

În general, magia reprezintă o tehnică de manipulare a „naturii”. Pentru noi, termenul „natură” înseamnă o organizare riguros determinată, în care totuşi există nişte margini de hazard, mai ales în

microsistemele complexe precum atomul. Cuvîntul „hazard" este deopotrivă aplicat (fortuit, de altfel) unor sisteme dependente, precum acela al speciilor animale sau vegetale, care demonstrează o destul de largă capacitate de adaptare la schimbări ecologice. Lucrul acesta a permis deseori să se spună că selecţia naturală e datorată „hazardului", ceea ce este valabil, fără îndoială, în interiorul unei categorii ca aceea a *speciei*, dar nu mai are sens de îndată ce raportăm toate acestea la determinismul general al naturii.

În gîndirea Renaşterii, conceptul de „natură" este mult mai larg decît al nostru, de vreme ce cuprinde şi tot felul de existenţe non-cuantificabile – de la zeii, eroii şi demonii neplatonismului pînă la „fiinţele elementare" ale lui Paracelsus – despre care nu mai avem nici o idee, cont ţinînd de faptul că nu le-am întîlnit şi observat vreodată. Este sigur că din conceptul nostru de „natură" aceste entităţi au fost cu grijă expurgate. Dimpotrivă, „natura" din vremea Renaşterii era suprapopulată cu ele, iar magia se lăuda că trage profit din calităţile lor excepţionale.

În al doilea rînd, determinismul natural nu admitea în gîndirea Renaşterii nici o margine de hazard. Totul purta marca riguroasă şi implacabilă a destinului, liberul arbitru însuşi nu era decît o invenţie a teologilor la care doar orbeşte se putea subscrie. Noi credem, astăzi, că întîlnirile şi sentimentele noastre sînt datorate hazardului ; dimpotrivă, un om al Renaşterii ne-ar demonstra, cu horoscopul nostru în mînă, că ele erau predeterminate de poziţia planetelor în zodiac în ziua naşterii noastre şi în ziua întîlnirilor noastre. E chiar posibil ca el să facă mai mult, ajutîndu-ne voinţa să-şi înţeleagă tendinţele secrete ori publice. Cînd cineva se pomeneşte sărac deşi vrea să fie bogat, îndrăgostit de o persoană care-l dispreţuieşte, avînd duşmani puternici care-i distrug proiectele, cînd afară e frumos deşi ar trebui să plouă, sau viceversa, se recurge la magie. Or, operatorul magic, care este un expert al determinismului natural, ştie că există şi breşe în acesta, momente convenabile în care voinţa sa poate introduce nişte schimbări în evenimentele universului. Condiţia umană îşi are limitele ei, pe care magicianul le poate transcende. De pildă, el poate circula fără restricţiile obişnuite în timp şi spaţiu, poate influenţa oamenii şi condiţiile meteorologice etc. Oare X unelteşte ceva împotriva lui Y ? Se poate afla. X vrea să-l suprime pe Y ? Se poate face. X doreşte noutăţi de la Y, care se află foarte departe ? Nimic mai simplu. Vrea

X să se facă iubit de Y ? Nimic nu-l împiedică. Vrea cineva ploaie ori vreme frumoasă ? Zis şi făcut ; şi aşa mai departe.

Medicina e şi ea o ramură specială a magiei. Cînd determinismul natural a lovit în organismul psihofizic al pacientului, de îndată ce diagnosticul a fost stabilit, voinţa practicianului va şti să intervină eficient pentru a repune lucrurile în ordine.

Care sînt leacurile propriu-zise ale magiei ? Ne-ar fi imposibil să le pricepem fără să fi studiat determinismul natural în totalitate.

3. Conspiraţia lucrurilor

Doctrina omologiei macro- şi microcosmice are, în cultura occidentală, o prestigioasă istorie. Arareori un filozof grec sau un teolog creştin n-au fost profund influenţaţi de ea, iar Henri de Lubac a arătat recent că ea nu este cu nimic mai străină gîndirii Evului Mediu occidental decît aceleia a Renaşterii[2]. E de la sine înţeles că va fi imposibil să-i retrasăm aici vicisitudinile.

Deja în timpul elenismului, doctrina se manifesta sub două forme de importanţă relativ egală în toată evoluţia-i ulterioară. Le regăsim pe amîndouă la gînditorii Renaşterii.

Este foarte probabil, după cum a demonstrat-o Anders Olerud[3], ca Platon, stabilind omologia dintre univers şi om, să se fi inspirat din *Corpus Hippocraticum*. Cu toate acestea, justificarea teoretică furnizată de el doctrinei în întregul ei este îndatorată propriei sale teorii a ideilor. După aceasta, lumea sensibilă are un arhetip preexistent, stabil şi etern : lumea intelectuală sau noetică. La rîndul lui, omul, care este un compus de suflet şi de trup, reuneşte în el însuşi aceste două lumi : trupul său este, în oarecare măsură, o imagine a universului sensibil ; sufletul este un compendiu al lumii ideilor. De vreme ce cosmosul noetic închide în matricele-i esenţiale tot ceea ce este sensibil în lumea inferioară, rezultă că partea raţională a sufletului omenesc conţine nici mai mult nici mai puţin decît modelul inteligibil al creaţiei.

Postulatul platonician nu prezidează direct teoria magiei, ale cărei principii rămîn mai mult ori mai puţin identice, din Antichitatea tîrzie şi pînă la Renaştere. Punctul de plecare al tuturor acestor speculaţii privind magia practică îl constituie pneumatica stoică.

Pentru stoici, cosmosul era conceput ca un organism viu, prevăzut cu raţiune, capabil de a genera microcosmosuri raţionale : *Animans est igitur mundus composque rationis*[4]. Doctrina simpatiei universale este formulată de Zenon din Cittium şi dezvoltată de Cleante din Assos şi de succesorul său, Crisip. După modelul omului, care posedă un hegemonikon sau „Principal" (sintetizatorul cardiac), macrocosmosul este şi el prevăzut cu un hegemonikon, situat în Soare, inimă a lumii (*cor mundi*)[5]. „Acordul dintre psihologia umană şi psihologia cosmosului este aşadar complet ; la fel precum pneuma psihică ne însufleţeşte întregul organism, pneuma cosmică pătrunde pînă la extremităţile cele mai îndepărtate ale acestui mare organism numit lume"[6].

Crisip, autor a două cărţi despre divinaţie[7], se slujeşte de teoria continuităţii pneumei pentru a justifica fenomenele mantice. Atenţia acordată de Cicero acestui subiect[8] pare să indice că filozofii Porticului se ocupau activ de divinaţia onirică. În timpul somnului, ne informează Cicero, sufletul se desprinde „de legăturile sale cu trupul", *a contagione corporis* (*De divinatione* I, 113 ; I, 63, I, 70), ca să circule în timp, aflînd lucruri trecute sau viitoare. Judecînd după rezultatul ei, operaţiunea executată de cei ce dorm nu se deosebeşte cu nimic de aceea îndeplinită de profeţi în stare de veghe : *Nam quae vigilantibus accidunt vativus, eadem nobis dormientibus*[9]. Spre a profera oracole, *vates* se slujesc de stimuli externi, îndeosebi de anumite exalaţii (*anhelitus*) ale pămîntului[10], în care trebuie recunoscută „pneuma mantică", spiritul divinatoriu de care vorbeşte platonicianul Plutarh din Cheroneea[11].

De la activitatea mantică la veritabila magie nu mai e decît un pas. În timp ce divinaţia reprezintă, în cele din urmă, abilitatea de a se sluji de scurgerile naturale de pneuma, magia din papirusurile Antichităţii tîrzii nu e nimic altceva decît o serie de metode practice pentru a atrage, hrăni şi acumula sau înmagazina spiritul divin. În cele mai multe cazuri, pneuma este închisă într-un obiect material confecţionat în acest scop, sau într-un animal. Cu acest rezervor de energie spirituală la îndemînă, magicianul scontează să-şi procure fie cunoaşterea viitorului, fie realizarea vreunui scop practic oarecare[12].

Meritul de a fi reunit într-o sinteză originală elementele platoniciene, aristotelice şi stoice care constituiau fundamentul teoretic al magiei din Renaştere îi revine lui Synesius din Cyrene care, după ce a fost

discipolul martirei neoplatoniciene Hypatia din Alexandria (m. la 415), a sfîrşit prin a se converti la creştinism şi a devenit episcop[13].

Pentru stoici, raportul funcţional dintre sintetizatorul cardiac (*hegemonikon*) şi pneuma era bine determinat : hegemonikonul „este ca un post receptor, căruia îi sînt comunicate toate impresiile culese de simţuri"[14]. Pe de altă parte, filozofii Porticului au elaborat şi o teorie a fantasmelor produse de hegemonikon. Pentru Crisip, reprezentarea distinctă de obiectul sensibil care se formează în sintetizatorul cardiac se numeşte *phantasia katalepiké* sau „reprezentare comprehensivă" şi duce în mod natural la adeziunea raţională (*synkatatheesis*)[15]. Diferenţa principală dintre Aristotel şi stoici constă în faptul că, pentru cei din urmă, *pneuma este sufletul însuşi*, în vreme ce pentru cel dintîi nu este decît un intermediar de natură eterată între suflet şi trupul fizic. De aceea fantezia la stoici este, după Zenon şi Cleante, o „amprentă pe suflet", o *typosis en psyché*. Mai tîrziu, Epictet va constata că fantasmele sînt influenţate de starea pneumei care le primeşte sau le concepe. El recurge la o comparaţie :

> La fel precum casele ce se găsesc pe malul unei ape curate se oglindesc în suprafaţa ei limpede, aşijderea obiectele exterioare vin să se oglindească în pneuma noastră psihică ; de aici rezultă, fireşte, că ele sînt influenţate de starea actuală a pneumei[16].

Pentru ca imaginile reflectate în oglinda pneumei să fie precise şi fidele obiectului lor, trebuie ca pneuma însăşi să fie liniştită şi pură[17]. Aşadar Epictet, continuînd şi dezvoltînd preocupările morale ale stoicilor, le combină cu doctrina spiritului : a avea o pneuma curată, o oglindă cardiacă bine lustruită, devine echivalent cu a fi virtuos. Or, stoicismul se regăseşte aici alături de întreaga tradiţie platonică, al cărei rezultat practic cel mai important era obţinerea, printr-o tehnică apropriată, a separării sufletului de trup, ca cel dintîi să nu mai fie întinat de cel din urmă. Începînd cu veacul al II-lea p.C., o tehnică de acest gen ia numele de teurgie, prin care se desemnează mai ales o activitate de purificare a sufletului, în scopuri ce pot fi atribuite divinaţiei şi înaltei magii benefice, dar de asemenea şi îndeosebi urmăririi unei mai bune sorţi postume. Astfel, preliminarul teurgic al oricărui proces ce se rînduieşte între practicile magiei spirituale va fi acela de „curăţire a pneumei" sau a hegemonikonului, sau încă de „curăţire a inimii".

Abia după aceste date teoretice ajungem să înţelegem un număr de tehnici mistico-magice orientale ce acordă o mare importanţă transparenţei, purităţii şi strălucirii „sediului inimii", precum taoismul, yoga, sufismul ori isihasmul. Fie că e desemnat prin vocabulele *hsin*, *âkâsâ hṛdaya*, *qalb* sau *kardía*, acest „spaţiu cardiac" reprezintă întotdeauna sintetizatorul fantasmatic a cărui curăţenie este condiţia esenţială a oricărei manifestări divine.

În timp ce teurgia ocupă un loc de onoare la Iamblichus, Synesius se îndeletniceşte mai degrabă cu rolul sintetizatorului pneumatic în divinaţie şi în magie. Sinteza pe care o realizează în tratatul *De insomniis* (titlul îi este cîteodată redat prin *De somniis*, ceea ce înseamnă exact acelaşi lucru), tradus în latineşte de Marsilio Ficino în 1489, va fi reluată în teoria ficiniană a magiei expusă în tratatul *De vita coelitus comparanda*[18].

Potrivit dogmei platoniciene, sufletul conţine amprentele intelectuale ale obiectelor sensibile[19]. Cunoaşterea se realizează prin comparaţie : obiectul este recunoscut de suflet după informaţia preexistentă pe care sufletul o conţine. Or, pentru a recunoaşte un obiect, el trebuie mai întîi perceput, ceea ce n-ar putea să se realizeze decît în sintetizator. Acesta joacă rolul unei *oglinzi*, dar o *oglindă cu faţa dublă*, care reflectă deopotrivă ceea ce este sus (arhetipurile eterne ale sufletului) şi ceea ce este jos (informaţia de la organele sensibile)[20]. Natura sintetizatorului este, bineînţeles, pneumatică : el este format de „spiritul fantastic [*phantastikon pneuma*] care este cel dintîi trup al sufletului, în care se formează viziunile şi imaginile[21]. El rezidă înlăuntru [în trup] şi guvernează fiinţa vie precum din înaltul unei fortăreţe [*akropolis*]. Căci natura i-a construit, într-adevăr, clădirea capului de jur-împrejur"[22].

Spre deosebire de tradiţia stoică, Synesius situează aici sintetizatorul nu în inimă, ci în creier. Nu pe Galen înţelege el să-l urmeze, ci pe Platon însuşi (de la care împrumută şi metafora fortăreţei), la care capul omului-microcosm are o valoare mult mai accentuată decît inima[23].

Am văzut deja că Epictet compara pneuma cu un bazin plin cu apă, o oglindă lichidă. Plutarh din Cheroneea este primul care vorbeşte de o *oglindă pură*, fără nimic mai mult[24]. La Synesius, această oglindă cu două feţe dă ocazia imaginilor reflectate de cele două suprafeţe paralele să se întîlnească pe un teren neutru. Ca intermediar între lumea inteligibilă şi lumea sensibilă, oglinda, dacă este perfect curată, îi va îngădui simţului intern să contemple lumea de sus rezumată de partea

raţională a sufletului şi-i va da acesteia posibilitatea de a percepe şi judeca obiectele sensibile a căror imagine este transmisă simţului comun, de către simţurile externe. *Sintetizatorul pneumatic devine, la Synesius, terenul prin excelenţă al divinaţiei şi magiei*. Pentru ca un rezultat oarecare să poată fi obţinut, trebuie ca pneuma să fie pură, nimic carnal să nu întunece claritatea oglinzii[25]. Divinaţia prin vise, de care Cicero ne-a vorbit deja, este justificată de acelaşi principiu : evenimentele din lumea noetică stabilă şi eternă, adică nesupusă dimensiunii timpului, se reflectă în pneuma pură şi formează imagini veridice de vis pe care omul şi le va putea reaminti în timpul stării de veghe. „Şi nu ştiu dacă nu cumva acest simţ", spune Synesius lăudînd sintetizatorul pneumatic, „nu este mai sfînt decît toate celelalte. Căci datorită lui putem noi intra în relaţie cu zeii, fie prin viziune, fie prin conversaţie, fie prin alte mijloace. Nu trebuie deci să ne mirăm că visele sînt, pentru unii oameni, cea mai scumpă comoară ; căci, de pildă, dacă cineva doarme liniştit, iar în timpul somnului vorbeşte cu Muzele şi le ascultă vorbele, el poate [la trezire] să devină pe neaşteptate un poet foarte elegant. Dinspre mine, toate acestea nu mi se par nesăbuite"[26], declară în cele din urmă arhiepiscopul de Ptolemais.

Dar lucrurile merg mult mai departe. De vreme ce sintetizatorul fantastic oferă posibilitatea unei întîlniri cu lumea populată de puteri divine şi de vreme ce, după dogma platoniciană, această lume este omologă lumii inteligibile, există un mijloc de a acţiona asupra sintetizatorului pentru a chema prezenţele numinoase. Această invocaţie, al cărei rezultat este frecventarea zeilor şi a demonilor, se poate obţine prin folosirea anumitor substanţe, forme şi culori, la care fiinţele superioare sînt sensibile.

Înainte de a lua cunoştinţă de propriile-i posibilităţi, omul-microcosm se găseşte într-un univers ale cărui părţi, de jos şi de sus, conspiră între ele fără ştirea sa. În clipa cînd va fi sesizat structura acestei conspiraţii, corespondenţele dintre universul vizibil şi prototipul său invizibil, va putea să se slujească de ea ca să capteze prezenţele necunoscute ce pîndesc la limita dintre cele două lumi, demonii şi chiar zeii hipercereşti. Este doctrina *signaturii* lucrurilor, a omologiilor cosmice, strălucit analizată de Michel Foucault[27]. Şi este deopotrivă şi definiţia magiei lui Synesius :

> Trebuie ca părţile acestui univers, care simpatizează şi conspiră cu omul, să fie reunite între ele cumva [...]. Şi poate că incantaţiile

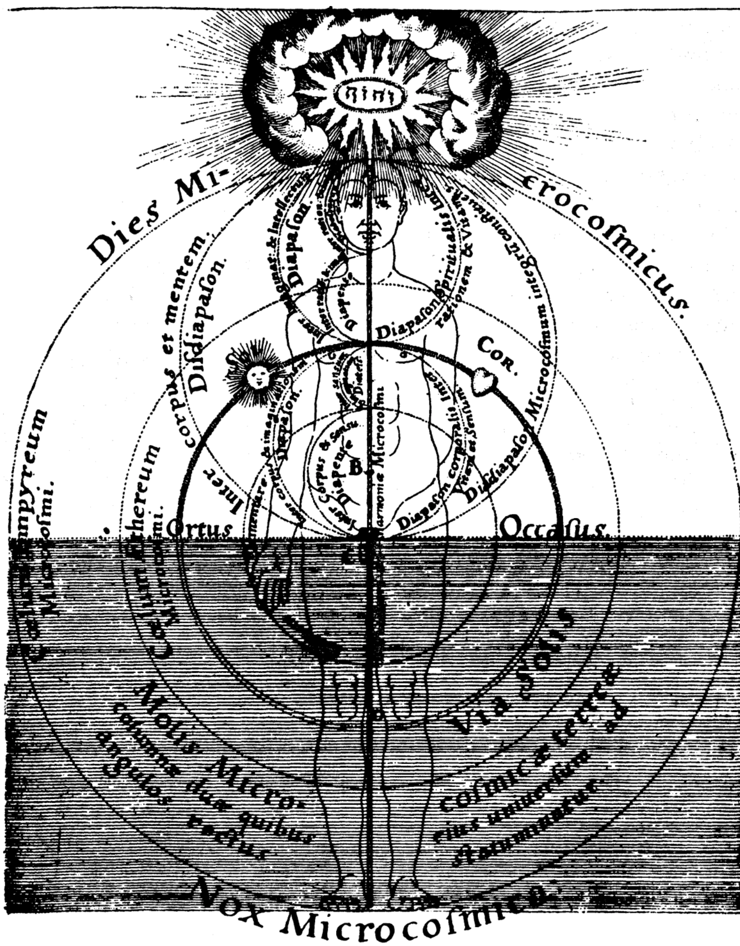


Figura 6 : Omul-microcosm. După Robert Fludd,
Utriusque cosmi historia..., II, a, 1, p. 275.

magice reprezintă mijlocul de a le reuni, căci ele nu se mărginesc să semnifice, ele *invocă* deopotrivă. Cel ce înţelege înrudirea dintre părţile universului este cu adevărat înţelept : el poate să-şi atragă beneficiile fiinţelor superioare, captînd cu ajutorul sunetelor [*phonas*], al materiilor [*hylas*] şi al figurilor [*schemata*] prezenţa acelora ce sînt departe de el[28].

Alături de această expresie mai sofisticată a înrudirii dintre om şi lume, Synesius foloseşte şi teoria platoniciană tradiţională, după care „intelectul uman conţine în sine însuşi formele tuturor lucrurilor care există”[29]. Or, o mie de ani după Synesius, cardinalul Nicolaus Cusanus este încă încredinţat că intelectul omului-microcosm (*parvus mundus*) „este descrierea vie a înţelepciunii veşnice şi nemărginite [...]. Prin mijlocirea mişcării vieţii noastre intelectuale, sîntem în stare să găsim în noi înşine obiectul căutării noastre”[30].

Cît despre Ficino, el este un platonician dublat de un magician :

> Platon nu greşeşte în concepţia sa despre o maşină a lumii alcătuită în aşa fel încît lucrurile celeste să aibă, pe pămînt, o condiţie terestră şi, la fel, lucrurile pămînteşti să aibă în ceruri o demnitate celestă. În viaţa ocultă a lumii şi în raţiune [*mens*], regină a lumii [*regina mundi*], există lucruri înzestrate cu proprietăţi vitale şi intelectuale şi bucurîndu-se de excelenţă. În plus, aceasta confirmă [principiul] magiei, care le îngăduie oamenilor să atragă înspre ei prezenţele celeste, prin lucruri inferioare folosite în momente prielnice şi corespunzînd lucrurilor superioare [*per inferiora videlicet superioribus consentanea posse ad homines temporibus opportunis coelestia quodammodo trahi*]...[31].

Cu greu s-ar putea enunţa mai limpede principiul fundamental al magiei. Dar sîntem încă departe de a bănui cît de complex se dovedeşte studiul „lucrurilor inferioare” şi al „momentelor prielnice”, ca şi multitudinea „darurilor cereşti” la care magia e socotită a da acces.

4. Teoria radiaţiilor

Studiul papirusurilor magice din Antichitatea tîrzie ne-ar antrena în afara cadrului acestei cărţi. Cîteva observaţii se impun, totuşi : cercetările recente efectuate asupra *Papyri Grecae Magicae* publicate de Karl Preisendanz[32], din care profesorul Hans Dieter Betz este pe cale de a ne da o primă traducere completă într-o limbă occidentală, demonstrează că magia reprezintă o tradiţie cu trăsături *unitare*, de o venerabilă vechime[33]. Curenţi subterani din Antichitatea tîrzie întîlnesc Bizanţul în vremea lui Mihail Psellos şi, prin filieră arabă, pătrund în Occident în veacul al XII-lea. Aceasta pledează în favoarea unei continuităţi neîntrerupte a metodelor magiei practice, care nu

încetează să-şi perfecţioneze principiile şi instrumentele, în raport mai ales cu singura „ştiinţă” exactă a timpului, care este astrologia. Magia Renaşterii, mai sofisticată fiind, plină de teozofia şi de antropozofia neoplatonice, nu uită să-şi recunoască datoria faţă de venerabilii ei predecesori din Evul Mediu, precum Roger Bacon şi Albert cel Mare. Aceştia sînt îndatoraţi, la rîndul lor, magiei arabe, din care este indispensabil să trecem în revistă două opere fundamentale : *Picatrix* de Pseudo-Madjritî şi tratatul *De radiis* (*Despre raze*) de al-Kindî.

Picatrix este titlul traducerii latine, efectuate în 1256 la curtea lui Alfonso cel Înţelept, regele Castiliei, a operei pseudo-epigrafe *Ghâyat al-Hakîm fi'l-sihr* sau *Ţinta înţelepţilor în magie*, atribuită matematicianului andaluz al-Madjritî (pe la 1004-1007)[34]. Ar fi greu de negat influenţa lui *Picatrix* asupra magiei din Renaştere[35]. Cu toate acestea, ar trebui deopotrivă remarcat că această influenţă este îndeosebi de ordin practic şi n-ar putea justifica importanţa acordată de Marsilio Ficino sau de Giordano Bruno laturii pur teoretice a magiei.

Fireşte, *Picatrix* însuşi cunoaşte distincţia dintre „teorie” – care este astrologia – şi „practică”, fabricarea de talismane (I, 2, p. 256, Matton). Numai că autorii de cărţi de magie în Renaştere nu se mulţumesc cu atît de puţin : pentru ei, astrologia are o întemeiere şi o justificare ontologice, a căror explicaţie trebuie căutată pe de o parte în neoplatonism, iar pe de alta în lucrarea, mult mai penetrantă, a lui al-Kindî.

După ce a enunţat acest principiu general al lucrării magice care este credinţa operatorului (I, 4, p. 261), principiu fără încetare repetat (p. 293 etc.), *Picatrix* se mărgineşte să expună reţete de fabricare a talismanelor potrivit poziţiei planetelor în zodiac şi să formuleze textul „oraţiilor planetare” ce trebuie adresate astrelor personificate. În aceste liste sînt intercalate banalităţi de ordin filozofic, precum omologia dintre macro- şi microcosm (p. 297 sq.). Cît despre talismane, ele sînt considerate a avea efecte multiple, din care primele două cărţi din *Picatrix* ne prezintă cîteva : provocarea iubirii (durabile) sau unirea a două persoane, procurarea protecţiei din partea mai marilor lumii sau a respectului servitorilor, sporirea averii şi a negoţului, aducerea norocului într-un oraş, distrugerea unui duşman sau a unui oraş, împiedicarea construcţiei unei clădiri, salvarea unui prizonier din închisoare, alungarea cuiva de acasă, despărţirea prietenilor, atragerea mîniei regelui asupra cuiva, garantarea succesului la pescuit,

alungarea scorpionilor, vindecarea rănilor, asigurarea succesului (financiar) al unui medic, înmulţirea recoltelor şi a plantelor, vindecarea mai multor infirmităţi etc.

Magia astrologică a lui Ficino se inspiră mult din reţetele din *Picatrix*, dar influenţa este mai ales de ordin cantitativ, nu calitativ. Impozantul edificiu al magiei spirituale a Renaşterii n-ar putea fi comparat cu această mediocră îngrămădire de procedee empirice care este *Picatrix*. Cu toate acestea, fiindcă filologii n-au avut mare bătaie de cap să descopere la Ficino pasaje întregi împrumutate din *Picatrix*, s-au mulţumit prea repede cu o explicaţie genetică de ordin foarte general, după care tratatul arab tradus în latineşte ar fi unul din principalele izvoare ale platonicianului florentin.

Insuficienţa acestui gen de *Quellenforschung*, care caută exclusiv împrumutul literal efectuat de o operă din altă operă anterioară, este lesne de demonstrat. Să ne închipuim un savant care, preocupat să releve influenţa de ordin artistic suferită de un monument al arhitecturii creştine, s-ar strădui, ştiind că acesta a fost ridicat pe ruinele unui vechi templu al lui Mithra, să stabilească un inventar exhaustiv al pietrelor templului păgîn ce au slujit la construirea noii bazilici. Constatînd, de pildă, că 60% din pietrele edificiului creştin provin din monumentul păgîn, el ar trebui să conchidă – după principiile gen *Quellenforschung* – că bazilica este, în proporţie de 60%, un templu mithraic ; ceea ce realitatea ar contrazice foarte repede, cele două clădiri neavînd nimic comun între ele decît materia brută, accesorie. De îndată ce ar fi vorba să stabilim diferenţa de stil şi de funcţie între aceste două lucrări, *Quellenforschung* s-ar dovedi total neputincioasă să ne slujească la ceva căci, printr-o stranie eroare de optică, este incapabilă să le perceapă pe amîndouă în unitatea lor. La fel, numărul ridicat de pasaje din *Picatrix* care şi-au găsit utilizare aproape literală în magia ficiniană nu este de ajuns ca să se stabilească o influenţă profundă a celui dintîi asupra celei de-a doua.

Dimpotrivă, deşi Ficino, aidoma lui Roger Bacon, ţine la mare stimă tratatul lui al-Kindî despre razele stelare, nu împrumută din el decît destul de rar expresii literale, ceea ce ar fi suficient pentru *Quellenforschung* ca să-l îndepărteze pe al-Kindî de pe lista principalelor izvoare ale lui Ficino. Şi totuşi e uşor să ne dăm seama că magia ficiniană, ştiinţă a corespondenţelor oculte din natură, se inspiră mult din teoria radiaţiilor universale a lui al-Kindî. Există, bineînţeles, o diferenţă majoră între cei doi autori : fidel tradiţiei

platoniciene, Ficino dă radiaţiilor lui al-Kindî numele generic de Eros şi de la această concepţie plecînd dezvoltă Giordano Bruno magia erotică de care ne-am ocupat în capitolul precedent şi asupra căreia va fi cazul să revenim.

Tratatul *De radiis* al celebrului astrolog şi filozof Abû Yûsuf Yakûb ibn Ishaq al-Kindî (m. pe la 873) ne-a parvenit într-o traducere latină anonimă din secolul al XII-lea[36]. Ideea fundamentală a acestei scrieri, care nu-i decît una între cele două sute şaptezeci pe care istoriograful an-Nadîm i le atribuie autorului, este că fiecare stea îşi are natura-i proprie, pe care o comunică lumii înconjurătoare prin *razele* ei. Or, influenţa radiaţiilor stelare asupra obiectelor terestre se modifică în funcţie de *aspectele* mutuale angajate între astre şi obiecte. Mai mult, *materiile preiacente* receptează în mod diferit calităţile razelor, în funcţie de proprietăţile lor intrinseci, care sînt *ereditare* (de unde se vede, de pildă, că fiul regelui va avea aptitudinea de a guverna, iar fiul muncitorului de a urma meseria tatălui).

În afara vocabularului, de un înalt grad de tehnicitate, nu există vreo diferenţă esenţială, pînă aici, între al-Kindî şi oricare al tratat de magie astrologică, inclusiv cel mai tardiv *Picatrix*. Dar al-Kindî iese repede din cadrul îngust al acestei concepţii. Pentru el, nu doar stelele emit raze, ci şi *elementele*: „Tot ceea ce are o existenţă actuală în lumea elementelor emite raze în toate direcţiile, care umplu în felul lor întreaga lume elementară” (III, p. 88). Deoarece lumea materială în totalitate reprezintă o combinaţie a celor patru elemente, iată şi motivul pentru care se deosebesc între ele razele *compuşilor elementari*, din care nici unul nu este aidoma altuia.

După al-Kindî, ne aflăm în mijlocul unei reţele invizibile de raze provenind de la stele, ca şi de la toate obiectele de pe Pămînt. Întregul univers, de la astrele cele mai îndepărtate şi pînă la cel mai umil fir de iarbă, este prezent prin radiaţiile sale în fiecare punct din spaţiu, în fiecare moment al timpului, iar prezenţa sa variază, bineînţeles, în funcţie de intensitatea şi de influenţele mutuale dintre razele universale, încît nu pot exista două lucruri cu adevărat identice între ele. În plus, afecţiunile psihice (bucurie, durere, speranţă, teamă) se transmit şi ele lumii înconjurătoare sub formă de radiaţii invizibile, imprimîndu-i deopotrivă schimbări, după cum era înclinată fiecare materie preiacentă.

> Omul […], prin complexitatea lui echilibrată, se aseamănă lumii înseşi. Astfel, el este un microcosmos şi tot astfel se explică de ce

primeşte el, precum şi lumea posedă, o putere de a induce, prin propriile-i eforturi, mişcări într-o materie adecvată, cu condiţia însă ca o imaginaţie, o intenţie şi o credinţă să se fi format în prealabil în sufletul omenesc. Într-adevăr, cel ce doreşte să facă ceva închipuie mai întîi forma lucrului pe care vrea s-o imprime prin acţiunea sa într-o materie dată ; după ce a conceput imaginea lucrului, după cum a socotit că acest lucru îi este folositor sau nefolositor, el o doreşte sau o dispreţuieşte în sufletul său. Iar dacă a socotit lucrul demn de dorinţa sa, doreşte îndelung accidentele graţie cărora, după opinia pe care şi-a făcut-o, lucrul poate exista în act.

Or, pasiunile sufletului sînt nişte accidente care contribuie la producerea unei mişcări. Şi spunem în privinţa lor că imaginaţia şi raţiunea omenească dobîndesc o asemănare cu lumea atîta vreme cît în ele speciile lucrurilor mundane se imprimă în act datorită funcţionării simţurilor, din pricină că *spiritus ymaginarius* [*phantastikon pneuma* a lui Synesius, nota autorului] posedă raze conform razelor lumii ; de aceea obţine el prin aceasta puterea de a mişca, datorită propriilor sale raze, lucrurile exterioare, tot aşa precum lumea, atît superioară cît şi inferioară, agită prin razele ei lucrurile cu felurite mişcări.

Pe deasupra, cînd omul concepe un lucru material prin imaginaţie, acel lucru dobîndeşte o existenţă actuală, potrivit speciei, în spiritul fantastic (*spiritus ymaginarius*). De aceea spiritul emite raze ce mişcă lucrurile exterioare la fel precum lucrul a cărui imagine este. Astfel deci imaginea concepută în spirit se acordă în specie cu lucrul produs în act pe modelul imaginii printr-o lucrare voluntară ori naturală, sau prin amîndouă la un loc. De aceea, nu trebuie să ne mirăm dacă tema de naştere (*constellatio*) care produce o imagine în spiritul omului produce aceeaşi imagine la un alt subiect, căci una nu se deosebeşte de cealaltă, decît doar în ceea ce priveşte materia lor (V, pp. 95-97).

Credinţa prealabilă a operatorului este condiţia esenţială a reuşitei acţiunii sale magice : „Cu siguranţă, cel dintîi şi principalul accident necesar generării unui lucru prin modelul imaginii mentale este dorinţa omului care-şi imaginează că lucrul se poate face” (*ibid.*, p. 97). Manipularea magică are loc prin sunet (rugăciuni, descîntece) şi prin gesturi : „Există două feluri de acţiuni datorită cărora, atunci cînd sînt efectuate cum trebuie, un lucru conceput în spirit se realizează în act : anume expresia verbală şi lucrarea mîinii. Există într-adevăr un anumit discurs care, proferat de gura omului – în timp ce o dată cu el se exprimă imaginaţia, credinţa şi dorinţa –, actualizează în lume mişcări în fiinţele individuale” (*ibid.*, pp. 98-99).

> Sunetele produse în act emit raze aidoma celorlalte lucruri în act şi […] operează prin razele lor în lumea elementelor la fel precum celelalte lucruri individuale. Şi cum există nenumărate varietăţi de sunete, fiecare sunet proferat în act îşi are efectul său asupra celorlalte lucruri elementare, iar acest efect diferă de efectul celorlalte. Or, sunetele, ca şi ierburile şi celelalte lucruri, şi-au primit de la armonia celestă propriul lor efect şi, tot aşa, o calitate a efectului foarte felurită în lucrurile felurite (VI, p. 100).

Toate acestea demonstrează că al-Kindî se inspiră mult din magia spirituală a unui Synesius, care recomandă folosirea sunetelor (*phonai*), materiilor (*hylai*) şi figurilor (*schemata*), prin care „adevăratul înţelept, cunoscător al relaţiilor de înrudire dintre părţile universului, poate exercita influenţe” asupra unui obiect oarecare[37].

Ca să revenim la magia sonoră : există două feluri de sunete magice, după corespondenţa lor *astrologică* (în funcţie de astru, de scopul operaţiunii şi de poziţia cerului) sau *elementară* ; acestea au influenţă asupra elementelor şi a compuşilor din elemente, precum organismele de plante şi animale. „Pe de altă parte, ca să se obţină un efect, trebuie întotdeauna să existe la recitant o încordare a spiritului şi o reprezentare a formei pe care doreşte s-o vadă realizîndu-se în act, în materie, datorită emisiei sunetelor” (*ibid.*, p. 101). Această magie sonoră este prezidată de o teorie a originii naturale a limbilor. Fiecare sunet a fost format după destinaţia sa de către armonia celestă. Înţelesul cuvintelor nu este deloc arbitrar, însă destinaţia lor naturală poate să nu coincidă cu funcţia semnificativă atribuită lor de om. „Pe de altă parte, atunci cînd într-un sunet coincid atribuirea înţelesului făcut de armonie şi aceea făcută de om, puterea de semnificare a acelui sunet se dublează” (*ibid.*, p. 103). Recunoaştem aici originea teoriilor cabalistice mai tîrzii despre „limbajul natural” care este ebraica, „pentru că ebraica fiind limbajul creaţiei, era o limbă naturală în care cuvintele indicau naturile esenţiale ale lucrurilor pe care mai întîi le produseseră şi apoi le reprezentaseră”[38].

Desigur, magia sonoră a lui al-Kindî foloseşte formule comprehensibile, în limbaj artificial, ca şi formule incomprehensibile care, fiind pronunţate în „limbaj natural”, dublează eficacitatea operaţiunii.

Ce se poate obţine prin utilizarea sunetelor magice ? Aproape orice : preziceri, telekinezie, efecte psihosomatice asupra animalelor şi omului, vrăjirea unui subiect uman constînd în modificarea orientării voinţei sale şi, în sfîrşit, fenomene paradoxale precum a face

obiecte grele să plutească pe apă sau să se ridice în aer, producerea ploii, a trăsnetului şi a altor fenomene atmosferice, stingerea focului la distanţă etc. (*ibid.*, pp. 104-109). Formulele cele mai eficace sînt formulele *optative*, fiindcă ele provin din *inimă*, care este centrul omului-microcosm (*ibid.*, p. 111).

Cît despre figurile şi caracterele magice, proprietăţile şi facultăţile lor operative se aseamănă îndeaproape cu cele ale sunetelor (*ibid.*, pp. 119-123). Tratatul lui al-Kindî se termină cu o teorie a sacrificiilor extrem de interesantă (IX, p. 123). Animalul este considerat un microcosm a cărui moarte violentă produce o breşă în microcosm : prin aceasta se inserează voinţa operatorului, capabilă de a produce o modificare a circumstanţelor şi a lucrurilor. Animalul sacrificat este, bineînţeles, în raport cu scopul de atins.

Vom avea prilejul să apreciem importanţa împrumuturilor făcute de Ficino din al-Kindî. Va fi suficient să observăm aici că universul lui al-Kindî, aidoma celui al fizicii moderne, este făcut din două stări de energie : starea elementară şi starea de radiaţii. Elementele, la rîndul lor, se combină spre a forma agregate ale căror radiaţii vor avea proprietăţi noi. Fiecare obiect din lume se află în centrul unui transfer universal de radiaţii, al căror cîmp variază în funcţie de poziţia obiectului în spaţiu şi în timp, astfel încît nu pot exista două obiecte cu un comportament perfect identic în ceea ce priveşte emanaţia şi recepţia de raze. Scriitorul italian Dino Buzzati, imaginîndu-şi că agonia unui simplu gîndac de bucătărie strivit din greşeală avea consecinţe de ordin cosmic, pare să se fi transpus în spiritul lui al-Kindî, pentru care orice eveniment, chiar cel mai nesemnificativ, are o iradiere universală (deosebit de intensă în cazul morţii violente). Magia îşi trage din chiar acest principiu posibilitatea ei de existenţă, constînd în a emite radiaţii a căror „lungime de undă” să poată întîlni posturile de recepţie vizate de operator. Destinatarii mesajului vor fi constrînşi să reacţioneze la el în funcţie de intenţia imprimată în radiaţie. Or, nu trebuie pierdut din vedere că razele lui al-Kindî sînt de natură *pneumatică*, iar magia sa este o *magie spirituală* care nu face decît s-o continue pe aceea a lui Synesius din Cyrene. Aceasta înseamnă că omul, dotat cu un sintetizator fantastic, va putea să producă potrivit lui nişte afecte pe care le va lansa în spaţiul pneumatic înspre spiritul receptor al altui individ de aceeaşi specie. Eficacitatea acestei magii intersubiective este garantată de constituţia agregatului uman şi de credinţa operatorului.

Astăzi, cînd o credinţă de acest gen iese din mediile religioase şi reapare la subiecţi convinşi că propriile lor emoţii sînt tranzitive, că ele pot să acţioneze asupra altor indivizi ori asupra lumii fizice, se convine în general că e vorba de o stare de insanitate mentală şi i se dă numele de „schizofrenie". După definiţia lui Pierre Janet, reluată de C.G. Jung şi devenită de acum încolo clasică, schizofrenia se caracterizează printr-o „reducere a nivelului mental" şi, în consecinţă, printr-un scurtcircuit între existenţa onirică şi existenţa diurnă, între lumea fantasmelor noastre interioare şi lumea reală. De-ar fi să-l credem pe Edgar Morin, nu e greu ca acest scurtcircuit să se producă, de vreme ce creierul omenesc, cu toată hipercomplexitatea lui, nu dispune de nici un instrument special care să-i permită să distingă visul de starea de veghe[39].

Stabilind asemănări între comportamentul magic şi comportamentul schizofrenic, antropologul de origine ungară Géza Roheim a deschis calea interpretării magiei ca o „schizofrenie instituţionalizată".

Desigur, există o îndepărtată analogie între metoda magiei şi maladia mentală numită schizofrenie. În mod sigur însă, cele două nu s-ar putea confunda. Este adevărat că magicianul trebuie să fie ferm convins de capacitatea de a-şi transmite propriile emoţii unui alt subiect sau de a opera alte acţiuni tranzitive asemănătoare, dar el nu încetează vreodată de a fi conştient că fantasmagoria pe care a produs-o funcţionează exclusiv pe terenul propriu fantasmelor – şi anume, imaginaţia omenească. Aceasta pare cu atît mai adevărat cu cît există cazuri, foarte rare, cînd un operator suferă de simptome evidente de schizofrenie, ceea ce-l deosebeşte dintr-o dată de masa celorlalţi magicieni care sînt nişte indivizi complet sănătoşi. Operatorul schizofren este acela pe care fantasmagoria interioară sfîrşeşte prin a-l domina, impunîndu-i-se ca o prezenţă străină (vezi mai departe cazul Domnului Berbiguier şi al spiriduşilor lui). Or, să ne amintim că Giordano Bruno atrăgea tot timpul atenţia manipulatorului de fantasme asupra primejdiilor pe care activitatea lui le comporta, suma acestora echivalînd cu pierderea sănătăţii mentale. Se pare deci că magicianul nu trebuie considerat *în principiu* schizofren şi nici magia o „schizofrenie instituţionalizată". Dimpotrivă, există analogii între anumite tipuri de magie şi psihanaliza însăşi, a cărei metodă admite, între anumite limite, o comparaţie cu aceea a „vindecătorilor" lui Giordano Bruno.

De îndată ce visul este socotit o producţie fantastică provenind din inconştient, iar schizofrenia – o stare de confuzie între conţinuturile onirice şi conţinuturile sensibile, nu va trebui să ne mirăm nicicum de corespondenţele dintre fantasmele schizofrenilor şi fantasmele folosite de magicieni. La urma urmei, provenienţa lor este aceeaşi, doar că, în cazul magicianului, fantasmele sînt produse în mod voluntar şi dirijate de operator, în timp ce, în cazul bolnavului, i se impun ca nişte realităţi străine, îl „posedă". Ipoteza „arhetipurilor" lui Jung, care sînt categorii preformative ale producţiei fantastice, se întemeiază în bună parte pe analogiile dintre fanteziile pacienţilor şi repertoriul mitico-magic al omenirii. Cum se văd oare aceste lucruri dinspre partea antropologiei, care nu este direct chemată să dea un verdict asupra stării de sănătate mentală a personajelor de care se ocupă ?

Cartea *Ecstatic Religion* (Londra, 1971) a antropologului scoţian Ian M. Lewis ne dă un răspuns la această întrebare[40].

Lewis trasează o tipologie destul de instructivă a „operatorului cu spirite" (entităţi supranaturale), ajungînd la concluzia că există trei clase :

a) *participantul la cultele extatice* (precum dionisianismul în Grecia veche sau *zar*-ul în Africa de Nord), care este involuntar posedat de „spirite" ;
b) *şamanul*, care, după ce a suferit stăpînirea spiritelor, devine, la rîndul lui, stăpînul lor (e un *wounded surgeon*, ca să reluăm formula lui T.S. Eliot) ;
c) *vrăjitorul*, care, stăpînind spiritele după voinţa sa, le îndreaptă împotriva subiectului pasiv, iar acesta va fi posedat de ele în pofida voinţei sale.

Ce sînt „spiritele" ? Sînt oare fiinţe cu o existenţă obiectivă, sau nişte fantasme, producţii obiectivate pe plan imaginar, provenind din inconştient ?

Următorul capitol al cărţii noastre, consacrat demonilor şi demonomagiei din Renaştere, va aduce precizări în acest sens. Spiritele sînt fantasme care dobîndesc o existenţă autonomă printr-o practică de vizualizare semănînd întru totul cu Arta memoriei. Cu toate acestea, nu în puţin cazuri ele se manifestă fără să fie astfel invocate – în cazul folosirii drogurilor halucinogene de care se slujeau vrăjitoarele, sau în cazul bolilor mentale. Desigur, Lewis greşeşte afirmînd că vrăjitorii îşi domină cum vor spiritele familiare, fiindcă acest lucru nu e

deloc valabil în vrăjitoria occidentală, unde relaţia dintre vrăjitoare şi spirite este mai problematică. La fel, e greu de distins între şamani şi vrăjitori, căci nici aceştia din urmă nu învaţă să-şi domine spiritele decît după ce ele li s-au manifestat în mod spontan. Altfel spus, se pot distinge în esenţă două clase de personaje care au de-a face cu spiritele : una le invocă inventîndu-le în acelaşi timp ; cealaltă le întîmpină şi nu se va putea sluji de ele decît după o activitate ordonatoare conştientă.

Este neîndoielnic că spiritele ce-şi impun prezenţa provin din inconştient ; celelalte însă, care sînt „inventate”, de unde vin ? Sursa lor este aceeaşi, de vreme ce modelele, transmise prin tradiţie, s-au iscat odinioară în fantezia altui operator. Magicianul sau vrăjitorul din Renaştere află de existenţa lor din manualele de înaltă magie, precum *Steganografia* abatelui Trithemius (care nu e totuşi, în mare parte, decît un tratat de criptografie) sau *Filozofia ocultă* a discipolului său, H. Cornelius Agrippa, sau din manualele de magie neagră, precum acelea care au fost înregistrate în *Antipalus maleficiorum* de acelaşi Trithemius, un ocultist extrem de savant (v. *infra*, cap. VII şi Anexa VI).

În concluzie, nu există decît două feluri de operatori cu fantasme : cei care au fost invadaţi de producţia inconştientă şi doar cu mare greutate au reuşit să pună ordine în ea ; şi aceia a căror activitate a fost în întregime conştientă, constînd în inventarea unor fantasme mnemotehnice cărora le-au împrumutat o existenţă autonomă. Singuri cei dintîi sînt comparabili cu schizofrenii, cu deosebirea că, de bine-de rău, ei au învăţat să stabilească un *modus vivendi* cu producţia lor inconştientă, suscitată, în majoritatea cazurilor, de folosirea halucinogenelor. Printre ei – lucru perfect verificabil – există şi schizofreni veritabili, ca Domnul Berbiguier de la începutul secolului al XIX-lea, sau doctorul Ludwig Staudenmaier de la începutul secolului XX, care folosesc credinţe şi tehnici magice ca să încerce să pună ordine în procesele lor mentale perturbate. În acest caz, departe de a considera magia o „schizofrenie instituţionalizată”, trebuie văzut în ea, dimpotrivă, un remediu – de altminteri destul de puternic – contra invaziei devastatoare a maladiei mentale. *Magia nu este un factor de dezordine ; dimpotrivă, este un mijloc de restabilire a unei coexistenţe paşnice între inconştient şi conştient*, acolo unde această coexistenţă a intrat în criză, fie prin intervenţia unei boli mentale, fie prin folosirea voluntară de substanţe chimice cu efect psihedelic. Magicianul este un analist care nu-şi poate practica meseria decît după ce s-a analizat pe sine însuşi. Dar accesul la inconştient îi poate

fi deschis în două feluri distincte : prin „invazie” patologică sau provocată cu mijloace externe, ori prin asimilarea tradiţiei. În cel de-al doilea caz, nici o analogie cu schizofrenul nu este permisă – aşa cum nu este permisă în cazul oricărei persoane care învaţă ceva, al omului de ştiinţă inclusiv.

Aceste reflecţii, pe care le vom dezvolta în continuare (*cf. infra*, cap. VII), au servit ca preambul expunerii magiei intersubiective de la al-Kindî la Giordano Bruno. Conceptul de „radiaţie”, fundamental la cel dintîi, este treptat înlocuit de conceptul de Eros. Armonia pneumatică a universului este postulatul general de la Ficino la Bruno, iar instrumentul ei este Erosul. Prin acţiunea lui, universul cunoaşte un anumit *concentus*, care este ordine, armonie, integrare şi a cărui cea mai tulburătoare definiţie este formulată de Ficino într-una din epistolele sale[41] :

> Consider că există în mod necesar o lege ordonată şi o anumită armonie [*concento*] şi consonanţă în elementele lumii, în umorile animalelor, în viaţa lighioanelor şi chiar în societatea tîlharilor, de vreme ce aceştia nu s-ar putea asocia dacă n-ar exista o anumită ordine în toate acestea.

Sîntem departe de teoriile despre autodistrugerea răului. Dimpotrivă, chiar în rău există ordine, căci altminteri delincvenţii n-ar putea rămîne împreună.

Această armonie generală al cărei principal instrument este Erosul nu este încadrată, la Ficino, de o teorie de amploare comparabilă celei a lui al-Kindî. Doar Giordano Bruno restituie lucrurilor complexitatea lor reală, prin viziunea sa a unui univers în care fiecare individ şi chiar fiecare obiect este legat de celelalte prin invizibile legături erotice. Expresia *vinculum vinculorum amor est* se substituie unei expresii analoge ce-ar putea fi atribuită lui al-Kindî fără riscul de a-i denatura gîndirea : *vinculum vinculorum radius est*, „legătura legăturilor este *raza*”.

Energetismul lui al-Kindî ne introduce în psihologismul lui Bruno, pentru care lucrurile nu emană radiaţii reci, sterile şi aproape inerte, ci raze vii, colorate de pasiuni, inspirînd deja, prin existenţa lor, simpatia sau antipatia, iubirea sau ura. Transferului obiectiv al lui al-Kindî i se opune transferul puternic subiectiv al lui Giordano Bruno ; plecînd de la magia universală, conceptul de *magie intersubiectivă* se profilează şi se precizează mai mult.

5. Magia pneumatică

Magia spirituală a Renaşterii, al cărei prim şi cel mai influent reprezentant este Marsilio Ficino, se constituie plecînd de la principiul simpatiei pneumatice universale. Cel dintîi corolar al acestui principiu este că omul, dotat cu un hegemonikon situat, în general, în inimă, care este organul corespunzător Soarelui în cosmos, are capacitatea de a imprima schimbări voluntare propriei sale fantezii. Aceste schimbări se transmit, în virtutea continuităţii pneumei, obiectelor vizate de acţiunea operatorului.

Fenomenul acesta este natural, se produce fără o manipulare conştientă din partea emiţătorului şi/sau a receptorului curentului pneumatic şi cunoaşte un grad zero de autoconştiinţă, care este erosul. Acesta stabileşte legături între indivizi, în funcţie de informaţia transcendentală pe care vehiculele pneumatice ale sufletelor lor au acumulat-o la pogorîrea prin cerurile planetare.

Cît despre magia propriu-zisă, ea reprezintă o ştiinţă permiţîndu-i operatorului să exploateze curentele pneumatice care stabilesc raporturi oculte între părţile universului. Or, aceste raporturi sînt regulate şi pot fi rînduite în şapte mari serii planetare, astfel încît întreaga natură, cu regnurile-i mineral, vegetal şi animal – inclusiv speţa umană – să fie legată de cele şapte astre rătăcitoare şi de celelalte stele prin legături invizibile. Magicianul este, în primul rînd, un cunoscător al acestor legături, capabil să clasifice fiecare obiect din lume în funcţie de seria ce-i convine şi, prin aceasta, să-şi atragă beneficiile astrului care prezidează seria respectivă.

Multitudinea reprezentanţilor magiei renascentiste nu trebuie să-i ascundă cercetătorului liniile ei principale de dezvoltare, ce se dovedesc relativ simple. Punctul ei de plecare este tratatul *De vita coelitus comparanda* de Marsilio Ficino (1489), ce enunţă explicit următoarele principii : la fel precum sufletul lumii este concentrat în Soare, de unde iradiază în toate părţile universului prin *quinta essentia* (care este eterul sau pneuma), sufletul omului este concentrat în inimă şi pătrunde trupul prin spirit. Lucrurile au un grad diferit de apetenţă pentru *quinta essentia*, ceea ce înseamnă că anumite lucruri au o capacitate pneumatică incomparabil superioară altora.

Ce este *quinta essentia*? Este spiritul cosmic ce îndeplineşte aceeaşi funcţie de intermediar între sufletul şi trupul lumii ca şi

spiritul uman între sufletul şi trupul individual. Acest izvor al oricărei generaţii şi creşteri „putem să-l numim fie cer, fie *quinta essentia*" (cap. III).

> Prin aceasta Platonicienii [adică astrologii şi magicienii arabi, nota autorului] încearcă, adaptîndu-ne spiritul la spiritul lumii prin magia talismanelor [*ars physica*] şi emotivitate [*affectum*], să îndrepte către sufletul şi trupul nostru bunurile cerului. Aceasta produce întărirea spiritului nostru de către spiritul lumii, prin acţiunea razelor stelare care acţionează benefic asupra spiritului nostru, ce este de aceeaşi natură cu aceste raze ; ceea ce-i îngăduie să atragă la el lucrurile celeste[42].

Ficino este un Synesius corijat, în ce priveşte teoria vehiculului sufletului, de către neoplatonicienii mai tîrzii precum Proclus şi Macrobius, iar în ce priveşte doctrina corespondenţelor universale, de către teoria radiaţiilor a lui al-Kindî şi de magia astrologică a acestuia, ca şi de aceea conţinută în *Picatrix*.

Aşa cum am demonstrat în altă parte[43], magia spirituală a lui Ficino comportă nu puţine operaţiuni mijlocite de demoni, însă demonomagia propriu-zisă nu e dezvoltată decît de abatele Trithemius din Würzburg, personaj ambiguu căruia i-am consacrat o parte dintr-un capitol următor al cărţii noastre. O combinaţie de magie ficiniană şi de demonomagie trithemiană se găseşte în cele trei cărţi ale *Filozofiei oculte*, operă puţin originală dar foarte influentă a lui H. Cornelius Agrippa. Magia lui Giordano Bruno se inspiră în primul rînd din Ficino, utilizînd ca surse complementare pe Albert cel Mare, pe Trithemius şi pe Agrippa. Cît despre Tommaso Campanella, călugăr calabrez disident de la începutul veacului al XVII-lea, a cărui utopie politică pare să fi exercitat o influenţă determinantă asupra grupului de prieteni germani care a pus în scenă „farsa" (*ludibrium*) rozicrucienilor[44], el cultivă deopotrivă o magie pneumatică de origine ficiniană, ale cărei ritualuri (inofensive) au fost tare apreciate de papa Urban VIII[45].

Între Ficino şi Campanella, mulţi autori sînt la curent cu teoria ficiniană a pneumei, din care nu exploatează întotdeauna partea magică. Printre ei, să-i cităm pe Giovanni Pico, Francesco Cattani da Diacceto, Ludovico Lazzarelli, Jacques Gohory, Pietro Pomponazzi, Francesco Giorgi (Zorzi), Pontus de Tyard, Guy Lefèvre de la Boderie etc.[46].

Capitolul VI

Magia intersubiectivă

1. Magia intrasubiectivă

Orice magie care nu presupune intervenţia demonilor fiind intersubiectivă, este posibil ca acţiunea operatorului să fie îndreptată asupra lui însuşi, în care caz avem de-a face cu o magie *intrasubiectivă*.

Această ramură a magiei este deosebit de importantă, reprezentînd, oarecum, propedeutica tuturor activităţilor mai avansate ale artei pneumatice.

La fel cum există fenomene magice în natură (atracţia magnetului, ca să-l cităm doar pe cel mai curent) şi în societatea umană (atracţia dintre îndrăgostiţi), tot astfel există şi operatori înnăscuţi, deşi cîmpul lor de acţiune este redus şi nesupus controlului voinţei. În general însă, cu sau fără o predispoziţie naturală, un magician *se face*. Şi, după cum ucenicul psihanalist n-are acces la practicarea psihanalizei fără să fi fost analizat în prealabil, magicianul capabil să-şi exercite arta a exersat-o mai întîi asupra lui însuşi.

Deoarece magia în general este o operaţiune spirituală, cel ce o practică trebuie să dispună de anumite calităţi ce-i lipsesc omului de rînd. Într-adevăr, la oamenii de rînd corpul eteric, transparent şi pur la origine, a devenit opac şi grosolan prin contact cu trupul. Toate impurităţile materiale s-au incrustat în el, compromiţîndu-i luminozitatea şi flexibilitatea originare. Or, pentru că spiritul este vehiculul sufletului, iar sufletul este agentul de legătură dintre lumea intelectuală şi lumea naturală, acest contact minunat este întrerupt de îndată ce vehiculul a devenit prea lent ca să-i mai îngăduie sufletului să călătorească sau prea murdar ca mesajele fantastice transmise prin suflet să mai poată accede pînă la simţul intern.

Pneuma este o oglindă cu două feţe, dintre care una reflectă percepţiile provenind de la simţurile externe, iar cealaltă – fantasmagoriile sufletului. Dacă faţa întoarsă către suflet nu e îndeajuns de curată, individul este redus la o condiţie inferioară, aproape bestială. Ce este de făcut pentru a remedia această situaţie cvasigenerală la oamenii de rînd ? Ei bine, nimic mai simplu : trebuie curăţată oglinda, înlăturate impurităţile dobîndite şi nu congenitale, redate spiritului obnubilat transparenţa sa originară, ca şi puritatea, flexibilitatea şi duritatea.

> Căci spiritul este mijlocitor între trupul grosolan al lumii şi suflet. În el şi prin el există stelele şi demonii [...]. Omul se nutreşte din el prin propriul său spirit, care este conform cu celălalt prin natură. Dar acest lucru se poate face mai ales dacă acel spirit este făcut, mulţumită artei, mai compatibil cu spiritul lumii, adică mai celest. El devine celest dacă este cu grijă expurgat de murdării şi de tot ce are vreo legătură cu ele – de tot ceea ce, în el, este neasemănător esenţei sale celeste[1]. Trebuie ţinut seamă că nu numai alimentele pătrunzînd în viscere murdăresc spiritul, ci şi murdăriile sînt frecvent cauzate de suflet, de piele, de haine, de locuinţă şi de aerul înconjurător (*Vita coel.*, IV).

Se înţelege lesne că ucenicul ficinian trebuie să se supună unei discipline riguroase spre a se ţine deoparte de tot ceea ce i-ar putea infesta şi infecta pneuma. El nu este numai ţinut să urmeze un regim alimentar extrem de selectiv, ci şi să practice purificări, să aibă grijă de curăţenia persoanei sale, a hainelor şi a habitatului său, să-şi aleagă locul plimbărilor, persoanele pe care le frecventează, părerile pe care le schimbă cu ele şi, bineînţeles, să cultive virtuţile. Toate aceste procedee avînd drept scop *expurgatio a sordibus*, „purgarea de necurăţenii", sînt însoţite de mijloace externe mai specifice :

> Mai întîi, va trebui purificat spiritul cu leacuri potrivite, ca să i se înlăture aburii ce-l obnubilează. În al doilea rînd, va trebui să i se redea luminozitatea prin lucruri lucitoare. În al treilea rînd, va trebui astfel tratat încît să devină totdeodată mai rarefiat şi mai dur. Şi va deveni celest în cel mai înalt grad [...] de va fi expus mult influenţei razelor şi îndeosebi influenţei Soarelui, ce domină între cele cereşti (*ibid.*).

Între cele şapte planete din seria zisă „chaldeană" (Luna, Mercur, Venus, Soare, Marte, Jupiter, Saturn), trei sînt deosebit de benefice

(Soarele, Jupiter, Venus), pe care Ficino le numeşte „cele Trei Graţii". Influenţa lor, ca şi cea a lui Mercur, are o importanţă fundamentală în purgarea pneumei.

Ştim deja că există serii de obiecte clasificate după apartenenţa lor planetară. Cînd este imposibil să te expui direct razelor planetelor benefice, va fi suficient să te foloseşti de ele. Spre a obţine „solarizarea" spiritului, de exemplu, va trebui urmată o dietă sănătoasă, făcute plimbări în *loci amoeni* cu aer blînd şi curat, pline de lumină şi de miresme vegetale, dar şi consumate substanţe ca vinul şi zahărul (*ibid.*, I) şi folosite plante, metale şi pietre preţioase solare sau jupiteriene.

> Atunci cînd spiritul ne-a fost cu grijă pregătit şi purgat prin lucruri naturale, este susceptibil să primească multe daruri, prin razele stelare, din partea spiritului vieţii cosmice. Viaţa cosmică se propagă vizibil în ierburi şi arbori, care sînt ca firele de păr pe trupul pămîntului ; ea se manifestă deopotrivă în pietre şi metale, care sînt ca dinţii şi oasele acestui trup ; circulă în cochiliile vii ale pămîntului ce se lipesc de pietre. Slujindu-ne frecvent de plante şi de alte fiinţe însufleţite, e posibil să obţinem multe de la spiritul lumii [...] (*ibid.*, XI).

Pietrele preţioase, transformate în poţiuni sau purtate ca talismane, imprimă spiritului uman calităţile astrelor, ferind organismul de ciumă şi de efectul otrăvurilor etc. (*ibid.*, XI-XII ; XIV).

Se poate spune că purgarea pneumatică era una din temele constant abordate de Synesius, dar episcopul din Cyrene nu aprofundase procedeele teurgice prin care purificarea e socotită a se săvîrşi. Regăsim aceste procedee într-un alt context, acela al *Oracolelor chaldeene* redactate de Iulian Teurgul, fiul lui Iulian zis Chaldeanul, în a doua jumătate a secolului al II-lea p.C., păstrate în parte şi comentate de neoplatonicieni şi de eruditul bizantin Mihail Psellos. „Ştiinţa teletică", ne spune acesta în *Comentariul* său, „este aceea care iniţiază, cum ar veni, sufletul prin puterea materiilor de pe această lume [...]. După Chaldean [...], nu putem urca înspre Dumnezeu decît întărind vehiculul sufletului prin rituri materiale. După opinia sa, într-adevăr, sufletul este purificat prin pietre, prin ierburi, prin incantaţii şi astfel lucrurile merg bine pentru ascensiunea sa"[2]. Aluzia la vehiculul sufletului nu-şi are obîrşia în autentica doctrină a *Oracolelor*. Psellos a cules-o probabil de la comentatorii neoplatonicieni pe care-i frecventa. Dimpotrivă, procedeele rituale de purificare a

sufletului, ca acesta să fie apt să efectueze înălţarea teurgică, sînt cu adevărat expuse în *Oracole*[3].

Aşa cum am văzut, motivul purificărilor pneumatice apăruse deja în stoicismul tîrziu. Plecînd de la medicina siciliană, stoicii elaboraseră o animologie destul de complexă, prin care încercau să dea un fundament empiric profundelor lor preocupări de ordin moral. Astfel, pentru Epictet, a fi virtuos înseamnă să dispui de o pneumă calmă, pură şi transparentă ; şi, viceversa, obţinerea acelei „oglinzi cardiace" curate şi limpezi depinde întru totul de viaţa morală a individului.

„Purificarea inimii" prin practicarea virtuţilor, ca şi prin folosirea sunetelor eficace şi a altor procedee mai mult ori mai puţin „magice", reprezintă o preocupare extrem de veche în Orient. Deja *Upanişadele* elaborează o fiziologie subtilă foarte complexă, bazîndu-se pe rolul unui sintetizator cardiac numit *manas*, a cărui existenţă n-a fost niciodată pusă la îndoială de nici o şcoală de filozofie indiană – cu excepţia, poate, a unora materialiste. În timpul somnului, energiile sau *prānas* se retrag în *manas* sau în simţul intern (fenomen numit „telescopia *prānas*") ; în stare de veghe, ele circulă în corpul subtil. În practicile mistice, „cavitatea inimii" sau „cavitatea eterată" (*ākāsā hṛdaya*) joacă un rol esenţial :

> Micul spaţiu din inimă e la fel de mare ca acest întins univers. Cerurile şi Pămîntul sînt în el, Soarele, Luna şi stelele, focul şi fulgerul şi vînturile aşijderea ; şi tot ce există acum şi tot ce nu mai există : căci întregul univers este în El şi El sălăşluieşte în inima noastră (*Chāndogya Upaniṣad*, VIII, 1).

Se înţelege de la sine că de transparenţa din *ākāsā hṛdaya* depinde cunoaşterea divinităţii sau a intelectului în inimă, iar multe practici mistice, inclusiv stadiile preliminare din yoga, au ca scop purificarea organismului subtil, restituirea purităţii sale originare.

Hsin sau inima nu este mai puţin importantă în taoism şi în buddhismul *ch'an*. Chiar cînd nu este numită, se înţelege că taoistul îi întîlneşte pe zei înlăuntrul unei cavităţi din propriu-i organism subtil, corespunzînd cu *ākāsā hṛdaya*. Procedeele de vizualizare de care se slujeşte sînt analoage acelora din yoga şi din arta occidentală a memoriei.

Cît despre misticul sufit din Iran, el întrebuinţează un anumit număr de procedee spre a obţine „curăţenia inimii" (*qualb*), dintre care cel mai important este folosirea formulelor rituale (*zekr*), un fel de *mantras* persane.

La rîndul său, misticul isihast din creştinismul oriental efectuează o operaţiune numită cardioscopie, care constă în a vizualiza spaţiul din inimă (*kardía*) şi-n încercarea de a-i reda întreaga puritate şi transparenţă. Şi el se slujeşte de una sau mai multe formule şi de ritmuri respiratorii din ce în ce mai încetinite, ca şi yoghinul sau taoistul.

Acestea sînt generalităţi ce nu ne vor reţine mult, căci chiar o analiză aproximativă a acestor probleme fundamentale ale istoriei religiilor ar necesita un spaţiu pe care n-am putea să i-l acordăm aici. Se poate oare conchide de aici că filozofia indiană este sursa din care s-au dezvoltat toate speculaţiile şi tehnicile mistice avînd legătură cu „inima" ? Fără a fi exclus, lucrul este puţin probabil.

Omul reacţionează la stimulii externi prin emoţii care se traduc în secreţii imediate de adrenalină. Orice investire externă se însoţeşte de o pulsiune internă care este experimentată în „spaţiul inimii". Or, „cel dintîi «limbaj», «verbul», este expresie corporală", iar schemele verbale „sînt capitalul referenţial al tuturor gesturilor posibile ale speciei *Homo sapiens*"[4]. Să luăm la întîmplare cîteva scheme verbale relative la inimă : o persoană incapabilă de a fi atinsă de nenorocirea altcuiva manifestă o „duritate a inimii", are o „inimă de piatră" ; dimpotrivă, acela care îşi dă curs emoţiilor are „inimă bună", iar acela care nu are deloc intenţii rele în acţiunea lui socială, închipuindu-şi că nici alţii nu au, este posesorul unei „inimi pure". Cutare altul îşi are inima pe buze, o inimă de aur, dar i se poate întîmpla să aibă inimă rea şi chiar iadul în inimă. Putem face lucrurile cu o inimă uşoară şi chiar din toată inima, dar ni se poate întîmpla să nu ne tragă inima la nimic. Cînd o afacere ne stă la inimă, vrem să avem inima împăcată, iar o inimă tînără înseamnă o inimă zburdalnică. Cît despre cele ale inimii, ele ne fac să ne oferim sau să ne refuzăm inima – şi aşa mai departe.

Cu siguranţă, trebuie să existe un adevăr de ordin extralingvistic în toate aceste expresii, un adevăr care pretinde să spună că inima este sediul sensibilităţii, al oricărei reacţii emotive şi al organului moral (sau imoral) prin excelenţă.

Dacă francezul gîndeşte cu capul, există popoare, precum manciurienii, care „gîndesc [*gun 'imb'i*] cu inima [*gun 'in*]"[5]. Ei sînt bolnavi cînd inima le „este umbrită" [*gun 'in bur 'imb'i*], în timp ce oamenii sănătoşi au „inima transparentă". S.M. Shirokogoroff nu găseşte nimic straniu în aceste concepţii :

> Trebuie considerat că percepţia emoţională a „fiinţei umbrite" este cu totul admisibilă, iar conceperea inimii ca organ al procesului de gîndire este cu totul pozitivistă, căci gîndirea este percepută, în manifestările ei emoţionale, de către inimă. (Din punctul de vedere pozitivist al europenilor, se încearcă localizarea „gîndirii" în secţiuni speciale şi anumite ale creierului, ceea ce este o concepţie de un pozitivism naiv, întemeiată pe diverse ipoteze bazate toate pe ideea unui creier abstract. Sub acest aspect, punctul de vedere „pozitivist" european nu este prea departe de acela al manciurienilor, care pot vorbi cu deplină justificare de localizarea procesului gîndirii în inimă, de vreme ce ei aşa *simt*.)[6].

Aristotel nu admitea că se poate gîndi fără fantasme. Or, fantasmele sînt colorate emoţional şi, cu toate că sînt susceptibile de a ocupa orice loc, cel mai mult le convine „inima", căci *inima simte emoţiile*. Plecînd de la acest dat corporal care este manifestarea *reală* a reacţiilor emotive *în spaţiul inimii*, nu este exclus ca mai multe popoare din Antichitate să fi construit separat teorii analoge, ca aceea despre *manas* în India şi cea despre *hegemonikon* în Grecia.

Deoarece nu li s-ar putea nega emoţiilor caracterul concret, nu s-ar putea contesta nici existenţa unui loc în care ele se manifestă, un loc ce corespunde mai mult sau mai puţin localizării anatomice a inimii. În această localizare rezidă pesemne explicaţia antropologică a genezei organului *subtil* numit inimă, a cărui vechime trebuie să fie mult mai venerabilă decît aceea a descoperirii organului anatomic răspunzînd la acelaşi nume.

Ca ecran de proiecţie a fantasmagoriilor interne, „inima" a obsedat probabil de timpuriu spiritul uman. Identificînd energiile corporale cu emoţiile, filozofia indiană şi medicina greacă au transformat inima într-un depozit şi-al unora şi-al altora, în principal organ al vieţii şi al comunicării cu exteriorul. Cît despre activitatea vizionară, putem lesne cădea de acord că nu avea unde fi localizată decît acolo unde fantasmele se manifestă de predilecţie, anume în chiar centrul organismului subtil.

Ce se întîmplă însă cu „capul"? Încă putem avea încredere în documentaţia enormă strînsă de Richard Broxton Onians[7] şi de Anders Olerud[8], ca să ne facem o idee despre asta. Se pare că demnitatea conferită de Platon capului uman în *Timaios* (44d, 90a) vine dintr-un complex arhaic ce deosebeşte două organe ale conştiinţei: „inima" (*kêr* sau *kradíê*), sediul unui suflet vegetativ (*thymós*), şi „capul",

sediu al *psyché*-ei. Pentru Onians, *thymós* ar fi „blood-soul”, iar *psyché* „breath-soul”, dar diferenţa originară dintre cele două noţiuni nu era, se vede, atît de considerabilă, de vreme ce cuvîntul *thymós* însuşi este înrudit cu vocabulele indo-europene indicînd aburul sau suflul (latinescul *fumus*, sanscritul *dhumah*, slavele *dymu* şi *duchu*). Cît despre *psyché*, precum latinescul *animus*, ea este un „suflu” prin excelenţă, de vreme ce derivă din verbul *psychô* („a sufla”), însă exclusiva-i localizare în cap este discutabilă[9]. Dimpotrivă, într-un întreg complex de credinţe, *psyché* reprezintă *orice* respiraţie corporală, fiind legată de *spérma*, care este o „respiraţie genitală”[10].

În ontologia şi antropologia platoniciană apare o distincţie precisă între „cap” şi „inimă”, tranşată net în favoarea celui dintîi. „Capul uman, semănînd cu o sferă, este făcut după imaginea cosmosului. Capul este microcosmul prin excelenţă, trupul şi membrele sînt un apendice sau, cum spune Platon însuşi, trupul este un servitor subaltern. El subliniază în *Tamaios* (44d) că sufletul locuieşte în cap exact în acelaşi fel în care sufletul lumii locuieşte în cosmosul sferic”[11]. În acelaşi *Timaios* (90a), Platon adaugă :

> Căci noi sîntem nişte plante cereşti şi nicidecum pămînteşti. Şi, într-adevăr, Zeul ne-a suspendat capul, care ne este ca o rădăcină, de sus, dinspre partea unde a avut loc naşterea primitivă a sufletului şi astfel a dat întregului trup statura dreaptă[12].

Şi pe motivul acestei polarizări ontologice exprimate în termeni referitori la spaţiu („sus” – *vs* – „jos”), care este în acelaşi timp o polarizare *morală* („bine” – *vs* – „rău”), a postulat Platon doctrina unui suflet tripartit, căruia îi corespunde tripartiţia trupului uman în „cap” (sufletul raţional), „piept” sau „inimă” (sufletul iraţional) şi „pîntece” (sufletul apetitiv) (*Tim.*, 69b sq.). În întregime subordonată „capului”, „inima” la Platon este sediul emoţiilor, dar nu e organul vizionar prin excelenţă, acest rol fiindu-i atribuit, într-un fel puţin neaşteptat, *ficatului*[13]. Trebuie să ajungem la stoici ca raporturile dintre „cap” şi „inimă” să fie aşezate într-un nou mod, iar virtuţile să fie asociate cu „puritatea inimii”. Magia din Renaştere este încă tributară acestei concepţii, făcîndu-şi din „curăţirea inimii” una din îndeletnicirile ei principale.

*

Prin vocabula „teurgie” se desemnează uneori purificările al căror scop este să-i restituie pneumei transparenţa, subtilitatea, flexibilitatea şi duritatea originare.

Figura teurgului ficinian, a practicantului magiei intrasubiective, nu avea cu ce să contrarieze moravurile timpului. Departe de a chema spiritele celor defuncţi să dea reprezentaţii precum necromantul descris de Benvenuto Cellini, departe de a zbura prin aer şi a vrăji oameni şi animale ca vrăjitoarele tradiţionale, departe chiar de a se deda la pirotehnică precum Henricus Cornelius Agrippa sau la criptografie precum abatele Trithemius, magicianul lui Ficino este un personaj inofensiv, ale cărui obiceiuri nu au nimic reprehensibil ori şocant în ochii unui bun creştin.

Putem fi siguri că, ducîndu-ne să-l întîlnim – cu condiţia să nu considere tovărăşia noastră puţin recomandabilă, ceea ce este foarte probabil –, el ne va propune să-l însoţim în plimbarea-i zilnică. Ne va duce pe furiş, pentru a evita întîlnirile nedorite, pînă la o grădină fermecată, loc plăcut unde razele soarelui se încrucişează în aerul proaspăt doar cu miresmele florilor şi cu undele pneumatice emanate de cîntecul păsărilor. Teurgul nostru, în roba-i de lînă albă de o curăţenie exemplară, va începe poate să inspire şi să expire aerul ritmic, apoi, văzînd un nor, se va întoarce neliniştit acasă, de frică să nu răcească. Se va apuca să cînte la liră, ca să-şi atragă influenţa benefică a lui Apollon şi a altor Graţii celeste, după care se va aşeza dinaintea unei mese frugale la care, alături de cîteva legume fierte şi de cîteva frunze de salată, va mai mînca două inimi de cocoş ca să-şi întărească propria inimă şi un creier de oaie ca să-şi întărească creierul. Singurul lux pe care şi-l va permite va consta în cîteva linguriţe de zahăr alb şi un pahar de vin bun, măcar că, privit de aproape, acesta se va arăta amestecat cu un praf insolubil în care s-ar putea recunoaşte un ametist sfărîmat, ce-i va atrage de bună seamă favorurile lui Venus. Vom remarca de asemenea curăţenia casei şi a veşmintelor sale, precum şi faptul că teurgul nostru se spală sistematic o dată sau de două ori pe zi, contrar majorităţii concetăţenilor săi, care nu sînt datori să-i urmeze bunele obiceiuri.

Nu e pricină de mirare că acest individ extrem de atent să nu supere pe nimeni şi care, pe deasupra, e curat ca o pisică, nu şi-a

atras mînia nici unei autorităţi, laice sau religioase. El a fost tolerat pe măsura propriei sale toleranţe, sau mai degrabă indiferenţe, faţă de confraţii săi mai puţin evoluaţi, a căror pneuma n-a fost niciodată atît de transparentă ca a sa.

2. Magia intersubiectivă

Magia intrasubiectivă nu e decît un caz special al circuitului intersubiectiv, care funcţionează după principiul continuităţii pneumei universale.

Enunţul acestui principiu variază doar foarte puţin de la Synesius la Ficino. Să-l ascultăm pe cel din urmă :

> Nimeni nu trebuie să creadă că, prin folosirea anumitor materii de pe lume, se atrage prezenţa unor entităţi numinoase ce se degajă din ele pe loc. Dimpotrivă, ceea ce se atrage sînt demonii sau, de preferinţă [*potius*], darurile lumii însufleţite şi ale stelelor vii. Să nu se creadă nici că ar fi posibil să se vrăjească [*allici*] sufletul cu formule materiale. Căci el însuşi [sufletul universal] îşi fabrică momelile [*escas*] ce-i convin şi cu care se poate vrăji, şi adastă întotdeauna bucuros în ele. Căci nu există nimic în lumea vie care să fie atît de diform încît să nu aibă suflet şi, paralel, darurile acestuia. Zoroastru a denumit aceste corespondenţe ale formelor cu raţiunile sufletului universal cu formula „ademeniri divine” [*divinas illices*], iar Synesius le-a confirmat deopotrivă caracterul de vrăji magice [*magicas illecebras*] (*Vita coel.*, I). […] Mai mulţi afirmă că magia este o [tehnică ce permite] ca *oamenii să-şi atragă, în momentele prielnice, prezenţele celeste, prin lucruri inferioare corespunzînd lucrurilor superioare* […] (*ibid.*, XV).

Aceste două pasaje necesită cîteva lămuriri.

Ficino afirmă că sufletul universal este el însuşi izvorul oricărei magii, căci, în libertatea lui, a ales să creeze aceste corespondenţe între lumea superioară şi lumea inferioară. În virtutea acestui principiu, există anumite obiecte prin care este posibil să se invoce prezenţele superioare, iar tradiţia le-a dat numele de momeli, năzi, mreje, amăgiri, ademeniri, seducţii etc. (aşa se pot traduce cuvintele *esca*, *illex*, *illecebra*). Sufletul însuşi, în bunătatea lui, şi-a creat posibilitatea de a se încredinţa, în anumite împrejurări, omului înţelept care cunoaşte întrebuinţarea acestor obiecte. Natura există

pentru ca omul să dispună de ea: e ca şi cînd peştele însuşi, din dorinţa de a-l hrăni pe om, l-ar învăţa să-şi facă undiţă.

Definiţia ficiniană a magiei este concisă şi clară: operaţiunile magice au ca scop obţinerea unor efecte îndepărtate prin cauze imediate, îndeosebi prin acţiunea lucrurilor inferioare asupra lucrurilor superioare ce le corespund (*per inferiora consentanea*), primele servind de „momeli" (*escae*, *illices*, *illecebrae*) care „îmbie" (*allici*) în momentele prielnice (*temporibus opportunis*).

Este vorba, mai precis, de un mecanism tranzitiv care, la început, pune în mişcare nişte cauze fizice spre a obţine efecte hiperfizice. La rîndul lor, efectele se transformă în noi cauze, care produc noi efecte de ordin fizic.

Pentru a avea o idee clară despre aceste operaţiuni, va trebui să analizăm semnificaţia celor trei componente care constituie activitatea de „seducţie" (*allici*) magică: prezenţele superioare (*superiora*), lucrurile inferioare ce le corespund sau care „simpatizează" cu ele (*inferiora consentanea*) – „momelile", „ademenirile" – (*escae*…), şi „momentele prielnice" (*tempora opportuna*).

Prezenţele superioare

„[…] ceea ce se atrage sînt demonii sau, de preferinţă, darurile lumii însufleţite şi ale stelelor vii" (*sed daemones potius animatique mundi munera stellarumque viventium*), ne spune Ficino în primul capitol al tratatului *De vita coelitus comparanda*. Formulă sintetică, dar exhaustivă, pentru a descrie genul de auxiliare pe care magicianul scontează să şi le procure.

Următorul capitol al cărţii va fi consacrat, în mare parte, feluritelor categorii de demoni, fiinţe pneumatice din intermundii. Ne rămîne să definim aici „darurile lumii însufleţite" şi „darurile stelelor vii".

„Darurile lumii însufleţite" sînt recipiente naturale de pneuma care au proprietatea de a hrăni spiritul uman, în virtutea legii de solidaritate pneumatică a părţilor universului.

> Putem încorpora din ce în ce mai multă *quinta essentia* dacă ştim s-o izolăm din compusele alimentare din care face parte sau slujindu-ne frecvent de acele lucruri care abundă mai ales în spirit de-un înalt grad de puritate, precum vinul nobil, zahărul, balsamul, aurul, pietrele preţioase, fructele exotice, lucrurile care au cele mai suave parfumuri şi lucrurile lucitoare (*Vita coel.*, I) […]. La fel, prin

> folosirea frecventă a plantelor şi a altor lucruri vii, e posibil să ne adăpăm din spiritul cosmic [...] (*ibid.*, XI). Dacă voim ca un aliment să se înstăpînească înaintea altora pe forma creierului [*rapiat prae ceteris formam cerebri tui*: pentru a spune că are influenţă asupra creierului], a ficatului sau a stomacului, trebuie să mîncăm cît de mult vom putea creier, ficat sau stomac de la animalele care nu sînt depărtate de natura umană [mamiferele, probabil, dar nu în mod exclusiv; *ibid.*, I].

Dar partea principală a opusculului ficinian este consacrată descrierii „darurilor stelelor vii" (*munera stellarum viventium*). Ne vom mărgini să expunem aici principiile fundamentale ale astromagiei, fără să abordăm chestiunile de detaliu.

Astrologii, numiţi de Ficino, din respect pentru tradiţie, „filozofi Platonicieni", au construit figuri celeste universale care, în părţile lor, conţin speciile tuturor lucrurilor inferioare. Există douăsprezece semne şi treizeci şi şase de decani în zodiac, ceea ce dă un total de patruzeci şi opt de *universalis figurae*, la care se adaugă încă trei sute şaizeci, după numărul de grade ale cercului zodiacal (*ibid.*, I). Aceste *figurae* constituie locul prin care circulă cele şapte planete, care formează între ele aspecte. „Darurile stelelor vii" sînt proprietăţile planetelor în funcţie de poziţiile lor respective, adică în funcţie de „momentele prielnice" (*tempora opportuna*).

Trupul uman fiind o imagine a cosmosului fizic, cele şapte planete au fiecare asupra lui o zonă de influenţă anumită. Aceste corespondenţe se numesc *melotezie astrală* şi formează nucleul doctrinei expuse în *Iatromathematica* atribuită lui Hermes Trismegistos[14]:

> *Soli oculus dexter, Lunae sinister.*
> *Saturno auditus, auresque, Iovi cerebrum.*
> *Cruor, sanguisque Marti, Veneri olfactus, gustusque.*
> *Mercurio lingua, et gurgulio*[*15].

Acesta este principiul teoretic al construirii de *homines phlebotomici* sau de imagini care arată exact influenţa planetelor, a semnelor şi a decanilor asupra trupului omenesc. În realitate, fiindcă planetele, semnele şi decanii formează combinaţii uneori foarte complicate,

---

* „Al Soarelui e ochiul drept, cel stîng al Lunii.
Auzul şi urechile sînt ale lui Saturn, creştetul al lui Zeus.
Vlaga şi sîngele-s ale lui Marte, mirosul şi gustul ale Venerei.
Limba şi gîtlejul îi aparţin lui Mercur."

trebuie redactată, aproape pentru fiecare poziţie planetară, o nouă listă de corespondenţe, trebuie construit un nou om flebotomic[16]. Leacurile iatromatematicii depind în întregime de alcătuirea exactă a acestor figuri, pentru a se determina, în funcţie de planetele şi semnele care guvernează în cutare loc al trupului, folosirea ierburilor de leac corespunzătoare.

> Spre a cunoaşte soarta unui bolnav, dacă nu spre a-l vindeca, se folosesc în continuare nişte stranii maşini de calculat ce se bazează pe date astrologice ; aşa, de exemplu, «sfera lui Petosiris», născocită, după Boll, în primul veac al erei noastre. Pentru a-l îngriji, trebuie să ne amintim că, urmînd principiul grec al meloteziei, anatomia şi fiziologia lui sînt guvernate de stele : fiecare semn zodiacal comandă o parte a corpului ; fiecare planetă domneşte asupra unui organ. Un chirurg nu va putea opera un mădular bolnav dacă Luna este în semnul zodiacal de care ţine acel mădular, altminteri umiditatea planetei ar determina imediat cele mai grave complicaţii[17].

În cel de-al cincilea capitol din *Vita coelitus comparanda*, Ficino descrie doctrina meloteziei astrale, de principiul omului flebotomic ocupîndu-se în cel de-al şaselea şi în cel de-al zecelea capitol ale aceluiaşi opuscul, fără a intra totuşi în amănunte[18]. Comparînd spaţiul pe care i-l rezervă cu construcţiile savante ale unui adevărat iatromatematician precum Johannes von Hasfurt[19], se poate deduce că e vorba de un subiect marginal, cu toate că indispensabil, în ansamblul magiei ficiniene. Într-adevăr, ceea ce-l preocupă pe Ficino în cel mai înalt grad nu este vindecarea maladiilor trupului, ci purificarea spiritului şi avantajele spirituale pe care le poate trage practicianul din poziţia astrelor.

Să reamintim că trei dintre cele şapte planete, numite de Ficino „cele Trei Graţii" (Soarele, Jupiter şi Venus) sînt benefice. Marte şi Saturn sînt malefice, în timp ce Mercur înclină cînd spre un grup, cînd spre celălalt. Cum este oare posibil să atragem asupra pneumei individuale calităţile celor benefice ?

> Dacă vrei ca trupul şi spiritul tău să se impregneze cu calităţile unuia dintre mădularele cosmosului [cuvîntul *membrum* înseamnă la Ficino „organ"], de pildă ale Soarelui, caută lucrurile care sînt prin excelenţă solare între metale şi pietre şi încă mai mult între plante şi chiar mai mult între animale şi mai ales între oameni. [Urmează o listă de metale, pietre, plante, animale şi oameni solari.] La fel, dacă vrei să-ţi impregnezi trupul cu virtutea lui Jupiter, mişcă-ţi trupul în ziua

> şi la ora lui Jupiter, sub dominaţia lui Jupiter şi slujeşte-te între toate lucrurile de cele aparţinîndu-i lui Jupiter. [Urmează lista.] Cît despre calităţile lui Venus, ele sînt atrase prin turturele, porumbei şi codobaturi şi deopotrivă prin altele pe care pudoarea ne interzice să le dezvăluim (*Vita coel.*, I)[20].

În funcţie de genul de activitate ce trebuie stimulat, toate planetele sînt la fel de importante : Saturn prezidează înalta filozofie şi ocultismul, Jupiter – filozofia naturală şi politica, Marte – *certamina* virile, Soarele şi Mercur – elocinţa, muzica şi gloria, Venus – sărbătorile, iar Luna – alimentaţia (*ibid.*, II). Influenţa planetelor asupra părţilor trupului determină genul de leacuri astrologice ce trebuie administrat după caz (*ibid.*, VI). În rest, farmacologia este una dintre cele mai importante ramuri ale magiei (*ibid.*, XI, XIII, XV). Pentru a rezuma toate acestea într-o formulă concisă : *Res naturales atque etiam artificiosae habent virtutes a stellis occultas : per quas spiritum nostrum stellis eisdem exponunt* (*ibid.*, XII) – „Lucrurile naturale ca şi lucrurile artificiale au calităţi oculte conferite de stele : prin aceste lucruri, spiritul nostru îşi atrage influenţa stelelor respective."

Momelile

Scopul magiei pneumatice a lui Ficino este de a îmbunătăţi condiţiile spirituale, fizice, psihice şi sociale ale operatorului însuşi sau ale clientului său. Teurgia şi medicina sînt activităţile principale ale magicianului. Plantele, pietrele, metalele şi diverse alte substanţe utilizate în funcţie de poziţia planetelor în zodiac au o influenţă pozitivă asupra spiritului teurgului sau asupra stării de sănătate a unui bolnav. Amuletele, talismanele şi imaginile pot avea, după caz, un efect profilactic sau curativ. Se înţelege de la sine că aceleaşi leacuri pot fi folosite pentru a obţine rezultate de ordin divers : succesul social, uşurinţa de a învăţa ori de a exercita o profesie, armonia în raporturile intersubiective etc. Se poate lesne imagina că, pentru orice întreprindere, există o poziţie fericită a stelelor şi un mijloc de a te sluji de ea. În ce-l priveşte pe Ficino însuşi, interesul lui principal e îndreptat asupra teurgiei şi a iatromatematicii.

Arsenalul magiei este format dintr-o serie de substanţe care se află într-o relaţie determinată cu astrele. Folosirea lor poate fi directă sau indirectă. În primul caz, e vorba de poţiuni sau de talismane simple. În cel de-al doilea, e vorba de obiecte mai complexe, fabricate

în funcţie de „momentele prielnice", ca să înmagazineze în ele influenţa benefică a unei anumite configuraţii a hărţii celeste. „Imaginilor astrologice făcute din metale şi pietre li se atribuie o virtute uneori minunată" (*Vita coel.*, XII). Folosirea talismanelor nu contravine liberului arbitru.

> Albertus Magnus spune în *Speculum astronomiae* că liberul arbitru nu este defel constrîns prin alegerea unei ore propice, ci că, mai curînd, neluînd în seamă alegerea unei ore favorabile la începutul marilor operaţiuni, nu dăm nici o probă de libertate : dimpotrivă, nu facem decît să bruscăm liberul arbitru (*ibid.*). Ptolemeu spune în *Centiloquium* că imaginile lucrurilor inferioare sînt expuse multor influenţe celeste. De aceea, înţelepţii antici obişnuiau să fabrice anumite imagini cînd planetele intrau în configuraţii celeste apropiate de modelul lucrurilor terestre (*ibid.*, XIII)[21].

Nu vrem să intrăm în materia doctrinei imaginilor, pe care Ficino o expune după surse hermetice, neoplatoniciene şi arabe. Ştim deja că fiecărei planete i se corelează, pe Pămînt, o întreagă serie de lucruri (*ibid.*, XIV, XV). Acestea formează materia primă în fabricarea talismanelor astrologice. În orice caz, Ficino le atribuie acestora calităţi inferioare celor ale leacurilor şi unguentelor (*ibid*, XV, *ad finem*).

Momentele prielnice

Tempora opportuna pentru culesul unei plante de leac sau pentru a face o poţiune ori un talisman depind în întregime de poziţia planetelor în zodiac şi în „casele" celeste (în privinţa „caselor", v. Anexa I, *infra*). Pregătirile acestor operaţiuni astrologice sînt de un grad de complexitate care variază după caz. De la cele mai simple (cap. IV, VI, XV) pînă la cele mai sofisticate (cap. XVIII), toate răspund aceluiaşi principiu enunţat mai sus. Va fi suficient un exemplu :

> Spre a obţine o viaţă lungă, ei fabricau imaginea bătrînului Saturn în piatră de *pheyrizech*, adică safir[22], la ora lui Saturn, acesta fiind ascendent şi în aspecte favorabile cu restul cerului. Forma era : un bătrîn aşezat pe un tron înălţat sau pe un dragon, cu capul acoperit cu o pînză de in de culoare închisă, ţinînd braţul ridicat, cu o greutate sau cu peşti în mînă, îmbrăcat cu o tunică de o culoare de asemenea închisă (cap. XVIII).

Imagini de acest fel sînt, în cea mai mare parte, împrumutate din *Picatrix*. Ele corespund planetelor şi entităţilor personificate în zodiac

(semne, decani, grade), a căror invenţie *Picatrix* o atribuie indienilor[23]. Un exemplu va fi de-ajuns pentru a arăta afinităţile dintre cele două genuri de reprezentări :

> În primul aspect (lat. *facies*) al Berbecului urcă un bărbat cu ochii roşii, cu o barbă mare şi lungă, înfăşurat într-o mantie de in alb, făcînd gesturi ample în mers, încins cu o eşarfă roşie peste îmbrăcămintea roşie, stînd drept şi sprijinit într-un singur picior, ca şi cum ar privi ceea ce ţine dinaintea lui[24].

Aceste descrieri erau, fără îndoială, socotite a fi întipărite în fantezia operatorului, atunci cînd adresa rugăciuni planetelor. „Oraţiile planetare" din *Picatrix* conţin, de altfel, o enumerare a calităţilor atribuite astrelor respective, pe care operatorul o pronunţa, foarte probabil, cu ochii aţintiţi asupra imaginii lăuntrice a divinităţii siderale :

> O, stăpîne cu nume sublim şi putere mare, stăpîne suprem, o stăpîne Saturn, tu, cel Rece, cel Steril, cel Ursuz şi cel Primejdios, tu, a cărui viaţă e sinceră şi al cărui cuvînt adevărat, tu, cel Înţelept şi cel Solitar, tu, cel de Nepătruns ; tu, care-ţi ţii promisiunile ; tu, care eşti slab şi ostenit, tu, care ai mai multe griji decît oricare altul, tu, care nu cunoşti nici plăcere, nici bucurie, bătrîn şiret, ştiutor al tuturor vicleniilor, tu, care eşti înşelător, înţelept şi plin de bun simţ, care aduci prosperitate sau ruină şi care-i faci pe oameni fericiţi sau nenorociţi ! Te conjur, o, tată Suprem, cu marea-ţi bunăvoinţă şi cu bunătatea-ţi generoasă, fă pentru mine asta şi asta [...].[25].

E uşor de judecat cît trebuie să fi fost de strînse raporturile dintre magia propriu-zisă, Arta memoriei şi gliptică. Talismanele erau considerate a reprezenta entităţi personificate din zodiac, pe care operatorul le memorase şi le întipărise în fantezie, pentru a se sluji de ele oricînd i-ar fi fost necesar. Fiecare invocare a acestor entităţi trebuia să se însoţească de vizualizarea lor instantanee. Înzestrate cu existenţă autonomă şi apărînd *realmente* în aparatul pneumatic al magicianului antrenat, aceste personaje stranii nu sînt, în fond, nimic altceva decît faimoşii *demoni* care locuiesc toate zonele cosmosului.

Capitolul VII

Demonomagia

1. Cîteva noţiuni de demonologie

Cine nu cunoaşte cohortele de demoni ai creştinismului, a căror cea mai benignă activitate era să exercite continuu constrîngerile naturale (somn, foame, dorinţă erotică) asupra acelora care aveau orgoliul de a se crede deasupra lor ? Fără îndoială, demonii erau deopotrivă capabili să producă fenomene cinetice alarmante, care au fost cît pe ce să le vină de hac multor sfinţi şi care nu se reduceau la simple halucinaţii.

Arta Evului Mediu şi a Renaşterii le atribuie formele cele mai bizare şi mai respingătoare, împrumutate din lumea animală : de la coleoptere la decapodele brahiure, de la holoturiile tîrîtoare la batracieni, de la peştele oxirinc la saurienii cuirasaţi, fără a neglija ofidienii, chiropterele şi chiar reptilele aviene, care anticipează în oarecare măsură descoperirile paleontologiei[1].

Discipolii din *Oracolele chaldeene* puteau face să apară entităţi numinoase, cu deosebire zeiţa Hecate şi sufletele eroilor greci şi ale filozofilor celebri ca Platon.

Invocarea zeilor era adesea urmată de manifestarea lor (*autophaneia*)[2]. Apariţia zeiţei Hecate este foarte caracteristică : „După această invocare, vei contempla sau un foc care, ca un copil, se îndreaptă săltînd către curentul de aer ; sau un foc fără formă de unde izbucneşte un glas ; sau o lumină abundentă ce se învălătuceşte vîjîind împrejurul pămîntului ; sau un cal mai strălucitor la vedere decît lumina, sau încă un copil aburcat pe spinarea repede a unui cal,

cuprins de flăcări ori acoperit cu aur ori, din contra, gol, ori încă, ţinînd arcul în mînă, ridicat drept în picioare pe spinare”[3].

În practicile lor magice, teurgii se slujeau adesea de un disc de aur (*strophalos*) încrustat cu semne mistice şi avînd un safir în centru. Putea fi învîrtit cu ajutorul unei curele de piele, în timp ce teurgul rostea formule magice şi, din cînd în cînd, scotea sunete nearticulate imitînd strigătele animalelor, pentru a speria spiritele rele. Instrumentul, folosit încă de Proclus, unul din ultimii neoplatonicieni, se numea Iynx, după numele unui fel de pasăre de foc (*Jynx torquilla*) ce era considerată că duce mesajele între lumea intelectuală şi lumea sensibilă[4]. Slujindu-se de un Iynx, Proclus era în stare să aducă ploaia, precum creatorul *Oracolelor*, Iulian Chaldeanul, care se lăuda că a făcut-o în anul 174, cînd lua parte ca soldat la o campanie a lui Marc Aureliu (din păcate, e greu de stabilit cu precizie cine a fost autorul minunii, pentru că luptătorii creştini din Legiunea Fulmina, partida păgînă şi un magician egiptean anonim îşi disputau acest merit[5]).

În orice caz, discul teurgilor era presărat cu semne magice – tot ele apar pe talismanele chaldeene – reprezentînd, probabil sub formă grafică, aceleaşi simboluri care, fiind „semănate” de intelectul suprem în lume, puteau fi de asemenea rostite în formule solemne (*synthêma*). În anumite cazuri, aceste figuri erau socotite a reproduce acel *character* înscris „în inimă”, adică în sufletul omului, constînd într-o combinaţie de semicercuri şi litera grecească X. Mai mulţi eroi greci aveau o diagramă psihică şi nu nume mistic ce le îngăduiau teurgilor să-i conjure. Mihail Psellos, platonicianul bizantin, relatează că Iulian Chaldeanul ar fi invocat sufletul lui Platon, punîndu-i un număr de întrebări. După Hans Lewy, unul dintre cei mai autorizaţi interpreţi ai *Oracolelor*, sufletul lui Platon trebuia să apară ca o figură geometrică luminoasă. Ideea că sufletul omului este făcut din semicercuri şi din litera Y derivă din *Timaios* (34b, 36b), unde sufletul cosmic este descris ca fiind alcătuit din două axe dispuse în formă de X, pliate în semicerc şi unite la capete. Creştinii, după mărturia lui Iustin Martirul, susţineau că această figură imita crucea cu şarpe de bronz a lui Moise (*Numerii*, 21, 9)[7].

Alături de zei, de eroi şi de marile personaje precum Platon, existau şi alte entităţi care, după chaldeeni, populau lumea supranaturalului, făcîndu-se uneori vizibile ochiului uman. Era vorba de demoni, care erau buni sau răi. Platonicienii Plutarh din Cheroneea şi Apuleius din Madaura, ca şi neoplatonicienii Porfir şi Iamblichus,

distingeau între două clase de demoni : unii locuiau în permanenţă în zonele supraterestre ; erau apoi sufletele umane dezincarnate care se preschimbau în demoni vreme de o mie de ani, ca să se întoarcă apoi în ciclul metensomatozei.

Natura (*physis*), adică zona sublunară, era populată cu demoni aerieni, acvatici şi tereştri, care produceau calamităţile cosmice şi pasiunile individuale. Aveau forme animale – de predilecţie aceea a cîinilor : „Din sînul pămîntului sar cîini htonieni, care niciodată n-au arătat semn veridic vreunui muritor”[8]. Şeful demonilor răi era Hades şi lui se cerca a-i fi învinse cohortele infernale prin sacrificii de pietre (ca piatra *mnizouris*) şi de plante, aceleaşi care serveau la purificarea vehiculului sufletului. Se mai foloseau şi amulete, filacterii şi statuete apotropaice, iar spiritele rele erau îndepărtate făcîndu-se să răsune instrumentele de bronz[9].

Toate izvoarele principale ale demonologiei neoplatoniciene au fost traduse de Marsilio Ficino în latineşte. Este vorba de tratatele lui Porfir (*Despre sacrificii, despre zei şi despre demoni*, *Opera*, II, pp. 1934 sq.), ale lui Iamblichus (*Despre Misterele din Egipt*, II, pp. 1873 sq.), ale lui Proclus (*Despre suflet şi demon*, fragment al comentariului lui Proclus la *Alcibiade* I, II, pp. 1908 sq. ; *Despre sacrificiu şi magie*, pp. 1928 sq.) şi ale lui Mihail Psellos (*Despre demoni*, II, pp. 1939 sq.).

Porfir ne informează că, după Platon, există o mulţime de demoni, dintre care unora li se face un cult public asemănător celui rezervat zeilor, altora – un cult secret. Alţii, pe care oamenii îi neglijează, pot lesne să se răzbune.

Cum se procedează pentru a atrage favorurile demonilor ? Prin rugăciuni şi sacrificii, care se dovedesc extrem de utile, căci demonii buni, sălăşluitori prin înălţimile din spaţiul sublunar, ne pot aduce beneficii în toată sfera naturii şi a existenţei sociale. Cît despre demonii răi, cei cu sălaş aproape de pămînt, e necesar să li se obţină cel puţin indiferenţa, fiindcă acţiunea lor poate fi extrem de dăunătoare cînd sînt înfuriaţi. Într-adevăr, ei sînt dotaţi cu un corp spiritual care este muritor şi are nevoie să fie hrănit. Cînd sînt contrariaţi, nu se dau înapoi de la nici o răutate, provocînd pasiuni funeste în fantezia umană, dar şi fenomene fizice precum cutremure de pămînt sau distrugerea recoltelor. Cu ce se hrănesc ? Deoarece corpul lor e un fel de abur, se delectează cu mirosul de carne, cu fumigaţii, cu sînge. De aceea se năpustesc în masă la locurile sacrificiilor de

animale. Omul înţelept, ştiind că acolo unde este carne însîngerată sînt şi demoni răi, va prefera regimul vegetarian regimului carnivor, imitînd întru aceasta proverbiala sobrietate a esenienilor.

Iamblichus ne dă informaţii şi mai preţioase despre fiinţele supraterestre, pe care le împarte în mai multe clase : deasupra sînt zeii hipercereşti şi sufletele astrelor sau zeii cereşti ; urmează arhanghelii, îngerii, demonii, principatele (*principatus*), eroii, principii (*principes*) şi sufletele umane dezincarnate[10].

Treaba demonilor este de a aşeza sufletele în trupurile lor pămînteşti ; dimpotrivă, aceea a eroilor e de a vivifica, de a conferi raţiune, de a păzi turma sufletelor şi de a le elibera de trupuri.

Remarcabil în textul lui Iamblichus este că ne informează de faptul că „toate prezenţele superioare pot fi invocate şi se arată sub felurite aspecte…" (*Omnes superi invocati veniunt in conspectum, sed aliis formis, viribusque occurunt*), în funcţie de categoria lor. Neoplatonicianul se pune să descrie amănunţit manifestările fiinţelor din invizibil. Zeii, arhanghelii şi îngerii au înfăţişări simple şi uniforme. Demonii, principatele, eroii şi sufletele omeneşti au aparenţe variate şi complexe. Impresiile pe care le lasă aceste apariţii sînt şi ele diverse : zeii sînt maiestuoşi şi ajutători, arhanghelii sînt teribili dar tandri, îngerii sînt suavi, demonii sînt înfricoşători, eroii inspiră mai puţină veneraţie decît ei, principatele sînt luminoase, principii sînt dăunători şi ostili, sufletele seamănă cu eroii.

Apariţiile zeilor, ale arhanghelilor şi ale îngerilor nu produc nici un fel de tulburare. Demonii, dimpotrivă, tulbură ordinea şi inspiră groază. Principatele sînt maiestuoase şi stabile. Eroii sînt mobili şi grăbiţi. Principii fac zarvă. Sufletele seamănă cu eroii, dar sînt mai puţin ordonate şi mai instabile.

Zeii, arhanghelii şi îngerii sînt de o minunată şi incomparabilă frumuseţe. Demonii sînt frumoşi în esenţa lor, eroii în expresia curajului lor, principatele au frumuseţea ca principală calitate, în timp ce frumuseţea principilor este artificială, elaborată. Sufletele participă la frumuseţea demonică şi eroică.

Rapiditatea şi eficacitatea acţiunilor lor respective descreşte în funcţie de ierarhia acestor fiinţe. În mod deosebit, principatele acţionează cu autoritate şi prin forţă, în timp ce principii au o emfază ce depăşeşte efectul real al posibilităţilor lor.

Manifestările zeilor ocupă cerul întreg şi muritorii nu pot suporta viziunea lor luminoasă. Arhanghelii ocupă numai o parte din lume,

sînt extrem de strălucitori şi poartă simboluri. Îngerii sînt mai puţin strălucitori şi mai puţin mari. Forma demonilor este încă mai redusă şi perceptibilă, iar lumina care emană de la ei este mai suportabilă. Eroii au dimensiuni mai puţin impozante şi înfăţişare mărinimoasă ; principatele sînt foarte mari ; principii sînt umflaţi, semeţi şi insolenţi, sufletele sînt inegale în privinţa dimensiunii, dar mai mici decît eroii.

Există, bineînţeles, şi demoni răi. E adevărat, ne informează Proclus, că eroii, demonii şi îngerii sînt nişte fiinţe superioare care beneficiază de viziunea frumuseţii inteligibile. Dar există şi demoni răi, iar aceştia sînt cu atît mai primejdioşi cu cît se pot manifesta sub aparenţa demonilor benefici, pentru a-l încurca pe sacrificator (II, pp. 1909-1910).

Cunoscînd calităţile şi puterile demonilor pe care-i pot invoca slujindu-se de substanţe naturale, magicienii au facultatea de a-i interoga asupra claselor de divinităţi superioare. În parte, demonii beneficiază de o cunoaştere directă a zeilor şi pot s-o transmită discipolilor lor. Ce fericire pentru un magician să aibă acces, prin mijlocirea demonilor, pînă la divinităţi (II, p. 1929) !

Neoplatonicienii distingeau demonii benefici, locuind în zonele superioare ale aerului, de demonii malefici, locuind aproape de pămînt. Pentru platonicianul creştin Mihail Psellos, toţi demonii sînt răi. Ca şi îngerii, dispun de un corp pneumatic foarte subţiat. Dar, în timp ce corpul îngerilor este strălucitor, corpul demonilor este întunecat.

Psellos ne spune că a fost instruit în doctrina destul de bizară a demonilor de către eremitul Marc din Chersones. Acesta susţine că demonii sînt capabili să slobozească sămînţa şi să se nască în trupuri de animale. Sînt prevăzuţi cu membre şi, de vreme ce se hrănesc, şi excretează. Alimentele lor sînt spiritul şi umorile, pe care le inhalează şi le absorb ca nişte bureţi. Marc, specialistul în demonologie, cunoaşte mai multe feluri de demoni, căci mulţimea lor este uimitoare : „Tot aerul de deasupra şi dimprejurul nostru, tot pămîntul, marea şi adîncurile pămîntului sînt pline de demoni" (II, p. 1940). Există şase categorii : cei care locuiesc în focul învecinat cu zona superioară a aerului, „numindu-se, pre limba barbară, *Leliureon*, adică produşi de foc" (demonii sublunari) ; demonii aerieni, tereştri, acvatici, subterani şi o ultimă categorie alcătuită din aceia „care fug de lumină, invizibili, complet tenebroşi, provocînd în mod violent distrugere prin pasiuni reci" (II, p. 1941). Deşi toţi aceşti demoni sînt malefici, ultimele trei categorii sînt cu deosebire primejdioase. Într-adevăr, acţiunea demonilor sublunari, aerieni şi tereştri este

exclusiv spirituală, în timp ce acţiunea celorlalţi poate fi direct materială. Cei dintîi se mărginesc „să depraveze sufletul prin fantezii şi cogitaţiuni" (îndeosebi cei aerieni şi cei tereştri provoacă fantezii erotice). Toate acestea sînt uşor de explicat, deoarece demonii, avînd o esenţă pneumatică, pot asuma toate formele şi culorile pe care le vor, arătîndu-se spiritului uman sub aparenţe înşelătoare.

> Luînd aceste forme, ne inspiră multe acţiuni şi hotărîri şi ne sugerează multe sfaturi. Suscită în noi memoria voluptăţilor trecute şi, stimulînd frecvent, în stare de veghe ori de vis, simulacre de pasiuni, excitîndu-ne chiar în zona inghinală şi provocîndu-ne, ei îşi lasă să le fie folosite corpurile în acuplări vătămătoare, mai ales dacă sîntem predispuşi la aceasta prin propriile noastre umori calde şi umede (*ibid.*).

2. Demonii şi erosul

Această doctrină a succubilor şi a incubilor va da loc, pînă în secolul al XVIII-lea, unor dezbateri îndeajuns de specifice ca să le studiem aici mai îndeaproape.

Deşi admite că demonii pot simula posesia organelor sexuale masculine, eremitul Marc din Chersones crede totuşi că toţi demonii sînt de natură feminină şi fără formă fixă, capabili de a produce, printr-o voinţă internă, orice aparenţă înşelătoare (II, p. 1942).

Specialiştii în vrăjitorie din secolul al XV-lea şi pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea nu sînt cu toţii convinşi că demonii pot slobozi sămînţa şi genera, deşi tratatele semioficiale ca *Malleus maleficarum*, apărut în 1486, şi summa iezuitului Martin Antoine Del Rio, apărută la finele secolului al XVI-lea (*Disquisitionum magicarum libri sex*, Louvain, 1599, Mainz 1600), sînt de această părere.

Opinia cea mai răspîndită poate, emisă de Jean Vineti, inchizitor din Carcassonne, în *Traité contre ceux qui invoquent les démons* (pe la 1450), consideră că demonii sînt transsexuali. Funcţionînd ca succubi faţă de un bărbat, îi culeg sperma şi o depun ulterior în vaginul unei femei faţă de care acţionează ca incubi[11]. Este o poziţie moderată, împărtăşită, între alţii, de părintele Alphonso da Spina în *Fortalitium fidei*, compus pe la anul 1460. După Da Spina, călugăriţele care au relaţii cu incubii se trezesc din somn „pîngărite ca şi cum ar fi făcut dragoste cu un mascul"[12].

Pierre Naudé, autorul unei *Déclamation contre l'Erreur exécrable des Maleficiers, Sorciers* [...] *à ce que recherche et punition d'iceux soit faicte* (Paris, 1578), este convins că aproape toate vrăjitoarele au incubi, iar vrăjitorii succubi, şi de asemenea că au relaţii cu cadavrele însufleţite de diavolii lor de casă[17]. Jean Bodin ne informează în *Démonomanie des Sorciers* (Paris, 1580) că succubii se numesc, în Valois şi Picardie, *coche-mares*[14].

Dominicanul Jordanes de Bergamo (*Quaestio de Strigis*, manuscris de pe la 1470) povesteşte că episcopul de Verona, celebrul umanist Ermolao Barbaro, i-ar fi raportat cazul unui om care a avut timp de cincisprezece ani un succub ca amantă[15], iar poveşti de acest gen abundă în literatura de vrăjitorie.

Johannes Henricus Pott, scriindu-şi, la sfîrşitul secolului al XVII-lea (Jena, 1689), *Specimen Juridicum de Nefando Lamiarum cum Diabolo Coitu, in quo abstrusissima haec materia delucide explicatur, quaestiones inde emergentes curata resolvuntur, variisque non injucundis exemplis illustratur*, reţine poziţia din *Malleus* şi pe aceea a lui Del Rio, adăugîndu-le „exemple hazlii" ca acesta : de vreme ce incubii au forme animaliere, există femei care, drept consecinţă a abominabilelor lor raporturi cu demonii, au dat naştere la tot felul de animale (leu, cîine, pisică, etc.). Cazul cel mai interesant, pe care-l citează după mărturia lui Philip-Ludwig Elich (*Daemonomagia*, Frankfurt, 1607), este acela al unei femei care, acuplîndu-se după toate probabilităţile cu un demon în formă de cocoş, făcea zilnic ouă[16]...

Problema procreaţiei demonilor suscita încă un foarte mare interes în veacul al XVIII-lea, din moment ce disertaţia academică pe care i-o consacră Johann Klein la 19 noiembrie 1698 la Rostock este retipărită în 1731, sub titlul : *Examen juridicum judicialis Lamiarum Confessionis se ex nefando cum Satana coitu prolem suscipisse humanum*. Klein, luînd drept autorităţi *Malleus* şi pe Del Rio, consideră că demonii pot să aibă copii cu nefericitele pe care le seduc :

> În procesele-verbale judiciare se pot citi mărturisiri ale vrăjitoarelor că ele îşi procurau mai mare plăcere din organele indecente ale lui Satan, avînd execrabile relaţii cu acest Spirit impurissim, decît din coabitarea licită cu bărbaţii lor legitimi, deşi nu întotdeauna se delectau cu efectul acestor detestabile depravări. Deseori s-a întîmplat ca din acest raport odios şi sodomit ele să fi dat naştere la copii vii[17].

Ludovicus Maria Sinistrari de Ameno, al cărui tratat *De Daemonialitate et Incubis et Succubis*, scris către sfîrşitul secolului al XVII-lea, a fost tradus în franţuzeşte de Isidore Lisieux şi tipărit la Paris în 1875, este mult mai original. El crede că incubii şi succubii nu sînt demoni, ci fiinţe numite în franceză *follets*, în italiană *folletti* şi în spaniolă *duendes*. Nu sînt spirite ostile religiei creştine, dar pur şi simplu au o plăcere nebună de a acţiona împotriva castităţii, *contra castitatem*. Sinistrari de Ameno susţine o teză contrară ideii de transsexualitate la *follets*. Aceştia sînt capabili prin ei înşişi să slobozească sămînţa ; după relaţii cu genul uman, rezultă creaturi cu aparenţă umană, înzestrate cu un suflet ce poate fi salvat sau damnat, prevăzute cu un corp subtil, avînd o longevitate cu mult superioară aceleia a omului. Ei îşi pot dilata sau contracta trupul după cum voiesc, pot trece prin interstiţiile materiei ; formează societăţi organizate, avînd guverne şi cetăţi[18].

Apologeţii Inchiziţiei nu uită să ne informeze în detaliu asupra raporturilor sexuale dintre vrăjitorii de ambele sexe şi demon. O mare autoritate din secolul al XVI-lea în materie este Nicolas Remy (Nicolaus Remigius), poet şi consilier privat al ducelui de Lorena, autor al tratatului *Daemonolatria, ex judiciis capitalibus nongentorum plus minus hominum qui sortilegii crimen intra annos quindecim in Lotharingia capite luerunt* (Lyon, 1595). Tratatul se termină cu o poezie în franţuzeşte, în care Remy se complace în descrierea torturilor nemaipomenite a căror atît de îndelungată experienţă o avea, spre a conchide :

Judecători, nu vă fie teamă să fiţi severi
În sentinţele voastre de pedepsire a vrăjitoarelor ;
(...) Toţi secolii vor lăuda aceste acte de dreptate.

Admirîndu-i siguranţa de invidiat, nu vom omite să observăm că, din fericire, Remy se înşela. În orice caz, studiind timp de cincisprezece ani vreo nouă sute de procese de vrăjitoare, el ne dă despre demonofilie una dintre cele mai vii, mai interesante şi mai autorizate descrieri :

> Toţi cei care au avut relaţii sexuale cu incubi sau succubi declară în unanimitate că e greu de închipuit ori de descris ceva mai respingător şi mai ingrat. Pétrone Armentaire declară că, de cum o strîngea în braţe pe Abrahel a sa, toate mădularele-i deveneau rigide. Iar Hennezel afirmă că Scuatzeburg a sa (acestea erau numele succubilor) îi dădea

> impresia că are o gaură îngheţată [în loc de vagin] şi că trebuia s-o abandoneze fără să cunoască orgasmul. Cît despre vrăjitoare, ele declară că organele virile ale demonilor sînt atît de groase şi de tari, încît e imposibil să şi le introducă fără o durere atroce. Alice Drigée arăta cu degetul adunării cu cît depăşea în lungime penisul în erecţie al demonului ei farmecele unui băiat de bucătărie şi informa că acela n-avea nici scrot, nici testicule. Cît o priveşte pe Claudine Fellée, se pricepuse să evite durerea zvîcnitoare a raportului printr-o mişcare de rotaţie pe care-o efectua adesea ca să-şi introducă acea masă în erecţie pe care nici o femeie, de orice capacitate, n-ar fi putut-o conţine [...]. Nefericitele se plîng foarte des că demonul lor le sufocă, dar niciodată n-au putut să pună capăt acestei situaţii [...]. Şi cu toate acestea, unele ating orgasmul în îmbrăţişarea rece şi execrabilă[19].

La sud de Pirinei, demonul are la sabat un comportament violent : apucînd o vrăjitoare, *con su mano yzquierda (a la vista de todos) la tendia en el suelo boca abaxo, o la arrimaba contra un arbol, y allà la conocia somaticamente*[*20]. Raportul nu e mai puţin dureros (*El Demonio la tratò carnalmente por ambas partes, y la desflorò y padecia mucho dolor*[**21]), dar are şi particularitatea de a o arunca pe nefericită în păcatul mortal de sodomie.

Vedem aici ce ravagii de ordin moral (şi fizic) se consideră că produc incubii şi succubii. Ne mai rămîne să examinăm ravagiile de ordin social pe care le provocau, ca şi provenienţa acestor fiinţe pneumatice rele.

3. Vrăjitoare şi demoniaci

Acţiunea demonilor este cu deosebire intensă în sfera erosului ilicit, dar nu se reduce la aceasta, în pofida a ceea ce credea optimistul (sau „minimalistul") Sinistrari de Ameno. Nu e nevoie să mergem pînă la *Malleus* sau la summa lui Del Rio ca să vedem că li se imputau vrăjitoarelor alte crime pe care le săvîrşeau prin intermediul demonilor.

* „...cu mîna stîngă (în văzul tuturor), o arunca la pămînt cu faţa în jos sau o sprijinea cu spatele de un copac şi aşa o cunoştea trupeşte" (tr. Ruxandra Vasilescu).

** „Diavolul s-a împreunat cu ea prin amîndouă părţile şi a deflorat-o, pătimind ea mare durere" (tr. Ruxandra Vasilescu).

Johannes Nider, autor al lui *Formicarius. De Visionibus et Revelationibus*, operă redactată în 1435-1437 cu prilejul Conciliului de la Basel, indica deja şapte feluri în care *malefici* sau vrăjitori de ambele sexe puteau aduce prejudicii societăţii umane : inspirînd iubire sau ură, pricinuind impotenţă, boală, insanitate mentală, provocînd moartea şi distrugînd bunurile altuia[22]. Or, Nider nu aparţine curentului radical care recomanda, cîţiva ani mai tîrziu, pedeapsa cu moartea împotriva vrăjitoarelor şi care va izbuti, în 1468, să transforme crima de vrăjitorie în *crimen exceptum*, deschizînd drum tuturor abuzurilor judiciare posibile[23]. Dimpotrivă, Nider recunoaşte autoritatea unui vechi document numit *Canon* sau *Capitulum Episcopi*, exhumat de scriitorul ecleziastic Reginon din Prüm (*De Ecclesiasticis Disciplinis*, c. 906 ; lib. II, c. 364) dintre pretinsele acte ale unui „Conciliu din Ancyra", unde nu e nici urmă de aşa ceva. Episcopul Burchard din Worms şi Gratian perpetuează aceeaşi atribuire fantezistă, iar Sfîntul Toma, care-i recunoaşte de asemenea autoritatea, citează un Conciliu din Aquileia, care nici el n-a prilejuit vreo scriere în acest gen. Motiv pentru Henry Charles Lea de a crede că e vorba de un fals, fabricat, pe la începutul secolului al X-lea, de însuşi Reginon[24].

Oricum ar fi, *Canon Episcopi* exprimă poziţia Bisericii pînă la evicţiunea-i de către *Malleus maleficarum* şi chiar şi după aceea, ori de cîte ori vreo faţă bisericească ori laică vor avea curajul să conteste aserţiunile acestuia din urmă.

Canon Episcopi nu nega nici existenţa diavolului, nici pe aceea a vrăjitoarelor. Dar avea particularitatea de a considera că isprăvile ţinînd de vrăjitorie (sabat, zbor magic) efectuate de „femei rele, pervertite de diavol" erau nişte „iluzii şi fantasme demonice". Altfel spus, *Canonul* nega orice realitate fizică halucinaţiilor vrăjitoarelor : „Cine este atît de stupid şi uşuratic ca să creadă că toate aceste lucruri ce se petrec numai în spirit s-ar petrece cu adevărat în trup ? "[25] În afară de Burchard şi de Gratian, o scriere foarte influentă din secolul al XII-lea, *Liber de Spiritu et Anima*, atribuită Sfîntului Augustin, întăreşte indiscutabila autoritate de care se bucura *Canon Episcopi*, făcînd din vrăjitoare *quaedam mulierculae post Satanam conversae, daemonum illusionibus et fantasmatibus seductae*[26]. Cît despre Sfîntul Toma, el este formal : „Se spune că aceste femei se duc [la sabat] în spirit, or, nu e vorba de spiritul care, ca substanţă a sufletului, operează în afara trupului. Nu, e vorba de faptul că se

formează halucinaţii [*visa*] de acest gen în spiritul care este fantezia sufletului [*in phantastico animae*]”[27].

O istorie relatată pentru prima oară de Nider în *Formicarius*, şi apoi deseori reluată, ne furnizează deja toate elementele spre a înţelege modul în care vrăjitoarele îşi obţineau viziunile de zbor şi de sabat. Nider povesteşte că un dominican, întîlnind-o pe una din acele *mulierculae* ce pretindeau că zboară la sabat împreună cu cortegiul Dianei, îi ceru permisiunea să asiste la isprăvile ei. Femeia *îşi unse trupul cu o pomadă*, recită o formulă şi căzu pe loc într-un somn atît de agitat, încît se rostogoli din pat şi se lovi cu capul de podea. Era convinsă că vizitase ţinuturi îndepărtate şi nu mică-i fu mirarea cînd călugărul îi relevă faptul că nu-şi părăsise camera[28].

Numele de *pixidariae* şi *bacularIae* ce li se dădeau vrăjitoarelor atestă importanţa pe care-o aveau, în practicile lor, cutia cu unsoare şi coada de mătură[29]. Jordanes de Bergamo spune explicit că ele încălecau un baston uns cu pomadă sau că-şi foloseau unsoarea *la subsuori*[30]. Or, examinînd reţetele unsorilor, înţelegem imediat raţiunea acestor obiceiuri.

Sînt cunoscute mai multe reţete[31] ce conţin, alături de diverse alte ingrediente al căror rol ar trebui cu grijă studiat, cîţiva compuşi activi extraşi din plante aparţinînd în cea mai mare parte familiei Solanaceelor, precum *Datura stramonium*, *Hyoscyamus niger*, *Atropa belladonna*, omagul, *Solanum nigrum*, *Physalis somnifera*, *Helleborus niger* sau *Cannabis indica*, folosite separat sau în combinaţii de două ori trei la un loc. Dintre aceste puternice narcotice şi halucinogene, cel mai des folosite erau cele din genul *Datura*, numit în franţuzeşte şi „Herbe des Magiciens” sau „Herbe des Sorciers” sau încă „Herbe du Diable”, şi *Solanum nigrum* („Herbe des Magiciens”, „Verjus du Diable”)[32].

Biserica nu ignora relaţia cauzală dintre folosirea unsorilor făcute din extrase de plante şi fenomenul vrăjitoriei. În 1528, Conciliul provincial din Bourges hotărî să-i urmărească pe culegătorii de plante. În 1557, de Mouluc, episcop de Valence şi de Die, interzise preoţilor să administreze împărtăşania culegătorilor de plante şi aceeaşi măsură a fost promulgată în 1618 de statutele sinodale ale episcopului-guvernator de Saint-Malo, în 1638 de statutele sinodale ale episcopului de Cahors şi apoi de către Sfîntul François de Sales şi de către d’Aranton d’Alex, episcopi de Geneva, de către Le Camus, episcop de Grenoble şi de către Joly, episcop de Agen[33].

Nu poate fi neglijată importanţa cozii de mătură în ansamblul practicilor vrăjitoarelor. Mai multe izvoare ne informează că bastonul era uns cu pomadă şi în numeroase gravuri din secolul al XVI-lea se văd vrăjitoare *goale*, decolînd călare pe coada de mătură. Or, extrasele de solanacee au tocmai această particularitate că sînt absorbite de piele, pătrunzînd în organism, unde devin imediat active[34]. Zonele cele mai sensibile ale trupului sînt tocmai vulva la femei şi subsuorile, ceea ce explică întrebuinţarea aparent necuviincioasă la *baculariae*[35]. Ipoteza că vrăjitorii „clasici", a căror existenţă este atestată cel puţin din secolul al X-lea, nu erau decît o combinaţie de farmacişti empirici şi de drogaţi, nu e nouă. Farmacologia actuală a ridicat-o la rang de certitudine, iar antropologii au acceptat-o în cele din urmă aproape unanim[36]. Fireşte, uniformitatea mijloacelor nu e suficientă pentru a explica uniformitatea halucinaţiilor vrăjitoarelor. Această problemă fiind prea interesantă ca s-o abandonăm fără alte precizări, iar pe de altă parte neaflîndu-şi locul în această discuţie sumară despre demonologie, am decis să-i consacrăm un apendice special la sfîrşitul expunerii noastre (*cf. infra*, Anexa VII).

Pentru moment, iată un punct cîştigat : vrăjitorii „clasici" erau nişte marginali de ambele sexe care forţau, folosind halucinogene, accesul la inconştient. Luau drept real ceea ce experimentau sub influenţa drogurilor, închipuindu-şi că au executat anumite acţiuni stereotipe. Folosirea constantă a drogurilor izbutea cu siguranţă să facă să dispară limitele destul de labile şi problematice dintre vis şi starea de veghe. Vrăjitorii trăiau înconjuraţi de propriile lor fantasme care asumau pesemne pentru ei trăsături reale şi personale. Nu e deloc ciudat să fi avut relaţii sexuale cu ele şi nici ca acestea să se fi desfăşurat în modul grotesc pe care ni-l descriu Nicolas Remy şi alţii. Să nu uităm că, la vrăjitoare, vaginul era una dintre zonele cele mai solicitate în chiar absorbţia drogurilor, de unde marea posibilitate de inflamaţii şi infecţii ce explică, foarte probabil, senzaţiile caracteristice de presiune care, însoţite de o permanentă excitaţie, prilejuiau vise erotice de un fel aparte. Pe plan fantasmagoric, suferinţa fizică provocată de contactul cu coada de mătură şi absorbţia unsorii se traducea într-un raport penibil cu un partener dotat cu un organ viril excesiv de mare, cîteodată solzos. „Răceala" organului se explică probabil prin evaporarea rapidă a anumitor compuşi din unsoare. Cît despre raporturile vrăjitorilor cu succubii, imaginea despre acestea e departe de a fi la fel de precisă ca în cazul demonilor incubi. Chiar

dacă-şi ungeau organele genitale cu pomadă, vrăjitorii masculi erau la adăpost de senzaţiile violente experimentate de „colegele” lor femei, ceea ce explică felul mult mai puţin şocant al relaţiilor lor sexuale cu fantasmele. Pe de altă parte, succubii sînt deopotrivă socotiţi a avea vaginul rece (*frigida specus*), fenomen a cărui cauză fizică trebuie să fi fost întocmai de aceeaşi natură ca în cazul incubilor.

„Somnul raţiunii produce monştri.” Halucinogenele se dovedesc un mijloc extrem de puternic întru a suscita fantasme, a chema demonii la existenţă. De aici pînă la a le conferi forme şi atribute reale nu mai e decît un pas.

O a doua metodă pentru a invoca demonii – aceasta în întregime artificială – este de a-i imagina prin procedeele mnemotehnicii.

Există, în sfîrşit, o a treia împrejurare în care se manifestă demonii, de astă dată fără a mai fi chemaţi : maladia mentală.

Cazul lui Alexis Vincent Charles Berbiguier de Terreneuve du Thym, bogat gentilom născut la Carpentras în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, este în cel mai înalt grad instructiv[37]. Ni-l descrie el însuşi în cele trei tomuri ale preţioasei sale autobiografii publicate la Paris în 1821 şi intitulate *Les Farfadets, ou Tous les démons ne sont pas de l’autre monde*.

Din 1813 în 1817, Monsieur Berbiguier a fost instalat în Hôtel Mazarin de la numărul 54, rue Mazarine, la Paris, unde „spiriduşii” (*les farfadets*) nu încetează să-l persecute. La rîndul său, se specializează în prinderea lor, ceea ce-i aduce titlul de „Flagel al Spiriduşilor”, arborat triumfal deasupra propriului său portret.

Este probabil că semnele maladiei mentale se manifestaseră deja înaintea şederii la Paris a lui Monsieur Berbiguier. La Avignon, l-a vizitat pe un anume doctor Nicolas ; doctorul i-a aplicat, se vede, nişte pase magnetice care-l înspăimîntară. La Paris, s-a dus să consulte nişte prezicătoare şi pe magicianul Moreau, care el însuşi s-a dovedit un puternic reprezentant al spiriduşilor. Dar criza, se pare, nu a izbucnit decît cu prilejul unei şedinţe de divinaţie prin Tarot, efectuată în contul său de două prezicătoare, Jeanneton la Valette şi Le Mançot ; de conivenţă cu inamicii săi oculţi, ele l-au pus pe Monsieur Berbiguier „sub influenţa unei planete rele”. De atunci, viteazul alungător al demonilor n-a mai avut nici un moment de linişte. Spiriduşii îl pîndeau în camera sa, îl urmau pe Pont-Neuf, în biserica Saint-Roch, pînă şi în confesionalul de la Notre-Dame. Nici o mirare că a hotărît să-l viziteze pe profesorul Pinel, medic la Salpetrière, care locuia la

numărul 12 pe rue des Postes, aproape de l'Estrapade. Nu mică i-a fost spaima cînd şi-a dat seama că profesorul Pinel se preschimbase el însuşi într-un spiriduş, în care Berbiguier îl recunoscu pe reprezentantul lui Satan (celălalt medic, Nicolas din Avignon, a fost proclamat reprezentant al lui Moloch). Profesorul Pinel nu s-a mulţumit să-l primească la el acasă pe eroul nostru, ci i-a întors vizita pe neaşteptate în camera sa de hotel, pătrunzînd pe hornul şemineului. Şi tot el a ucis-o cu o lovitură calculată pe sărmana Coco, veveriţa credincioasă a lui Berbiguier.

Abominabila trădare a doctorului Pinel n-a fost singura deziluzie din existenţa nefericitului nostru, care decise să se apere cu orice preţ de atacurile demonilor. Îşi procură plante spiriduşoctone, ace, sulf şi alte substanţe şi se puse să-i urmărească fără milă pe „farfadeţi", reuşind să-i închidă, cu miile, într-o banală sticlă.

Preocupaţi de atacurile inflexibilului Berbiguier, spiriduşii i-au trimis un centurion numit Rhotomago, care-i făcu o propunere onorabilă : aceea de a intra în rîndurile lor. Eroul nostru o respinse cu demnitate, după care întrunirile spiriduşilor se înmulţiră. Luară parte la ele dl. Pinel în persoană, prevăzut cu o furcă, dl. Étienne Prieur, student în drept, mereu deghizat în porc etc. (Étienne Prieur trebuie să fi fost fiul droghistului Prieur, reprezentant al lui Lilith). Efortul de a rezista duşmanilor săi l-a silit pe Berbiguier să facă nişte fumigaţii impresionante care-i alarmară pe toţi vecinii şi-i aduseră vizita unui căpitan de pompieri rău la suflet.

Dovadă că maladia mentală nu-şi alege victimele : cel de-a doilea caz priveşte un om de ştiinţă de o considerabilă cultură. E vorba de doctorul Ludwig Staudenmaier[38] care, după ce obţinuse o diplomă de la un gimnaziu din Bavaria în 1884, şi-a continuat studiile vreme de patru ani într-o academie catolică de filozofie şi teologie. Puţin după aceea, s-a înscris la cursurile regulate ale universităţii şi în 1895 a obţinut doctoratul în zoologie şi chimie la München, unde a fost reţinut ca asistent. În 1896, devenea profesor titular de chimie experimentală la liceul Regal din Freising, unde a rămas pînă la pensie.

Staudenmaier publică în 1912 la Leipzig o carte extrem de interesantă, intitulată *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, în care descria cu scrupulozitate o experienţă oarecum analogă aceleia a lui Monsieur Berbirguier, dar abordată de savant într-un spirit cu totul ştiinţific. Staudenmaier începuse, fără să se înspăimînte, să audă voci, să discearnă nişte prezenţe tulburi. A căutat toată viaţa să

stabilească relaţii amicale cu fiinţele ce-l frecventau, să facă cunoştinţă cu ele, să le spună pe nume. În plus, doctorul Staudenmaier s-a pus să practice un soi de yoga şi, ieşind la pensie, a profitat de economiile sale ca să se exileze într-o ţară cu un climat mai favorabil, Italia. A murit la Roma, la 20 august 1933, în spitalul unui ordin religios, unde era pe cale să execute o experienţă respiratorie pentru „a suscita căldura vitală”.

Monsieur Berbiguier şi doctorul Staudenmaier sînt nişte bolnavi mentali inofensivi care au avut răgazul de a comunica posterităţii documente extrem de preţioase. În ambele cazuri, aflăm că prezenţe străine i se impun bolnavului, stabilind cu el relaţii mai mult sau mai puţin curioase, ceea ce ne permite să afirmăm că sursa principală a demonilor este inconştientul, capabil să invadeze, în anumite împrejurări, zona conştientă a subiectului.

Vrăjitoria foloseşte halucinogene spre a forţa experienţa unei realităţi diferite de cea de toate zilele ; bolnavul mental este transportat fără să vrea în mijlocul fantasmelor sale. Numai magicianul utilizează tehnici cu totul conştiente ca să invoce şi să comande spiritele sale auxiliare. În cazul său, *inventarea* unui demon echivalează cu intrarea lui în existenţă.

4. Demonomagia de la Ficino la Giordano Bruno

Clasificări ale magiei

Autorii moderni sînt convinşi că există două feluri de magie, magia „spirituală” sau „naturală”, cultivată de Ficino, şi „demonomagia”, cultivată de Trithemius.

Această distincţie este arbitrară şi nu se întemeiază pe vreo bază solidă. Demonii fiind ei înşişi fără corp fizic, formează obiectul magiei *spirituale*, precum „darurile lumii însufleţite” şi „darurile stelelor vii”. Ficino este el însuşi un demonolog, se ocupă de demonii planetari în *Comentariul la Symposion*, iar dacă evită să aprofundeze subiectul demonomagiei e pentru că îşi teme viaţa.

Cît despre caracterul „natural” al magiei lui Ficino, acesta se înţelege de la sine, doar că există de asemenea o altă magie naturală : aceea lui Giovanni Battista della Porta – un fel de repertoriu al fenomenelor curioase şi al reţetelor populare –, care nu e deloc „spirituală”. Şi, la

fel, magia lui Trithemius se efectuează prin intermediul demonilor planetari, fără să fie nici ea spirituală.

Ajungem să conchidem că există mai multe forme de magie ce pot fi spirituale şi demonice în acelaşi timp, ceea ce lipseşte de orice pertinenţă această dihotomie.

Între clasificările magiei din Renaştere, cea mai interesantă este, neîndoielnic, aceea a lui Giordano Bruno. El desprinde nouă categorii : *sapientia*, *magia naturalis* (*medicina, chymia*), *praestigiatoria*, o a doua formă de magie naturală, *mathematica* sau *occulta philosophia*, o *magia desperatorum*, care este demonomagia, numită şi *transnaturalis seu metaphysica* sau încă *theourgia*, *necromantia*, *maleficium* (din care *veneficium* este o subclasă) şi *divinatio* sau *prophetia* (*De Magia*, III, pp. 397-400). Deşi criteriile acestei clasificări nu sînt totdeauna limpezi, se pare că Bruno a avut mai întîi în vedere tipul de auxiliare pe care magicianul scontează să şi le procure şi metoda pe care-o utilizează întru aceasta. Schema poate fi, de altfel, simplificată : primele patru feluri de magie se slujesc de mijloace *naturale*, magia matematică – aceea preferată de Bruno – este intermediară, ultimele patru feluri se slujesc de mijloace *extra*, *supra* sau *transnaturale* :

> Procedeele celui de-al cincilea fel de magie sînt cuvintele, farmecele, raţiunile numerelor şi ale timpilor, imaginile, figurile, peceţile, simbolurile sau literele. Această magie este intermediară între magia naturală şi magia extra sau supranaturală. Numele ce i se potriveşte este acela de *magie matematică* sau mai curînd de *filozofie ocultă*. Al şaselea fel se obţine prin cultul sau invocarea inteligenţelor sau a agenţilor externi ori superiori, prin oraţii, conjurări, fumigaţii, sacrificii, ca şi prin anumite obiceiuri şi ceremonii ce se adresează zeilor, demonilor şi eroilor. Rezultatul lor este contracţia spiritului în sine însuşi, încît spiritul se transformă în recipient şi în instrument şi apare în posesia înţelepciunii lucrurilor ; dar această înţelepciune poate fi lesne evacuată, în acelaşi timp cu spiritul, de altfel, prin leacuri adecvate. Aceasta este *magia disperaţilor*, care devin recipienţi ai demonilor răi captaţi cu ajutorul Artei notorii [*Ars notoria*]. Scopul ei este de a comanda demonilor inferiori prin autoritatea demonilor superiori ; cei din urmă sînt cultivaţi şi atraşi ; cei dintîi sînt conjuraţi şi constrînşi. Această formă de magie este *transnaturală* sau *metafizică* şi numele ei propriu este *theourgía* (*ibid.*, p. 398).

Avem mai întîi impresia că Bruno are grijă să traseze o limită între formele de magie „naturală”, în privinţa cărora Biserica se

arătase mai tolerantă, şi formele de magie acţionînd prin intermediul demonilor, pe care Biserica le condamnase. Schema sa cu nouă categorii s-ar transforma deci dintr-o dată într-o ierarhie a intoleranţei, în care formele ce ocupă locurile cele mai înalte ar trebui să fie cele mai condamnabile. Lucrul este adevărat pînă la cel de-al optulea grad – maleficiile şi otrăvurile magice –, dar se află infirmat brusc de cel de-al nouălea, divinaţia. Or, divinaţia este practicată de către ghicitori (*divini*) şi acestora le asociază Bruno toate formele magiei supranaturale, căreia îi dă calificativul de *divina*. Lucrurile ajung din ce în ce mai încurcate cînd aflăm că cele nouă specii enumerate mai sus se rînduiesc în trei genuri : *magia physica*, *mathematica* şi *divina*, din care primul şi al treilea sînt întotdeauna benefice, în timp ce al doilea, magia matematică, poate fi benefic ori malefic după caz (*ibid.*, p. 400 ; *cf. Theses de Magia*, II, p. 455). De aici trebuie dedus sau că Bruno renunţă să enumere magia disperaţilor, necromanţia şi magia malefică printre speciile admisibile de magie, sau că le cuprinde, de astă dată, între posibilităţile lărgite ale magiei matematice.

Numai caracterul esenţialmente *polemic* al tuturor operelor lui Bruno ne va da cheia acestei enigme. Într-adevăr, chiar în *De Magia*, Bruno nu ratează aruncarea unei săgeţi împotriva obscurantismului din *Malleus maleficarum* :

> În ultima vreme, li s-au atribuit cuvintelor „magician” şi „magie” înţelesuri nedemne, pe care nu le-am luat deloc în consideraţie. S-a afirmat că magicianul este un vrăjitor prost şi rău, care a obţinut, printr-o relaţie şi un pact cu demonul rău, facultatea de a face răul sau de a se bucura de anumite lucruri. Această părere nu se regăseşte la înţelepţi ori la filologi [*apud grammaticos*], ci la înfofoliţii în glugi [*bardocuculli* ; călugării, adică] precum autorul cărţii *Despre ciocanul vrăjitoarelor*. Astăzi, această definiţie a fost reluată de tot felul de scriitori, lucru despre care ne putem face o idee citind notele catehismelor pentru ignoranţi şi pentru preoţi adormiţi (*De Magia*, III, p. 400).

În acelaşi timp, Bruno îşi ia măsuri de precauţie împotriva atacurilor călugărilor, condamnînd anumite forme de magie care acţionează prin mijlocirea demonilor. Una dintre acestea, anume necromanţia, este o formă de divinaţie care se obţine prin conjurări şi invocaţii adresate sufletelor celor defuncţi (*ibid.*, p. 398). Or, se înţelege lesne că necromanţia face parte din cele trei feluri de magie pe care Bruno însuşi le ţine de reprehensibile. Dar atunci, din moment ce magia pe

care o numeşte *divina* pare să se reducă, în fond, la divinaţie, de ce nu recunoaşte el oare că aceasta poate fi, aidoma magiei matematice, de două feluri : benefică şi malefică ? Înseamnă că, pe de o parte, Bruno renunţă complet să includă necromanţia şi magia malefică în clasificarea-i redusă a genurilor de magie şi că, pe de altă parte, transferă în contul magiei matematice o parte considerabilă a operaţiunilor făcute prin intermediul demonilor. E oare posibil să înţelegem motivaţia acestei strategii destul de încurcate ? Da, dacă ne referim la un document semioficial (precum *Malleus*), *Tratatul despre sortilegii* de Paul Grillandi (Paulus Grillandus), scris către 1525 şi publicat la Lyon în 1536 sub titlul de *Tractatus de Haereticis et Sortilegiis*. Grillandi afirmă în el că invocările demonului *per modum imperii*, cele pe care Bruno le rezervă demonilor mici, n-ar fi eretice, ci doar sacrilege. Dimpotrivă, divinaţia viitorului *este totdeauna eretică*[39].

Or, Bruno este o persoană cu o cultură uimitoare pentru vremea sa şi e rar ca pasajele cele mai nesemnificative chiar din scrierile sale să nu conţină vreo aluzie a cărei sursă ar trebui cunoscută spre a se descifra înţelesul. În ultima parte a acestei cărţi, vom cerceta unde bate polemic unul dintre motivele bruniene care a fost întotdeauna considerat ca original, acela al „asinului" şi al „asinităţii" (*asinitas*) ca atribute al sfîntului. Să spunem aici doar, în trecere, că toată teoria sfinţeniei şi a eroicităţii este desfăşurată de Bruno în polemică directă cu o scriere din perioada reformată a lui Cornelius Agrippa, un autor pe care, de altfel, Bruno îl ţinea la mare stimă. Nu e deci deloc exclus ca, în *De Magia*, el să se fi opus implicit lui Grillandi, demonstrînd că, departe de a fi malefică, forma cea mai înaltă a divinaţiei e întotdeauna benefică. Dar aceasta nu înseamnă că, în clasificarea celor trei genuri şi nouă specii de magie, Bruno nu este tributar unor scrieri semioficiale precum *Tratatul despre sortilegii*. Într-adevăr, Grillandi însuşi construieşte o „ierarhie a intoleranţei" Bisericii faţă de formele magiei, în care divinaţia ocupă, exact ca la Bruno, ultimul loc, la vîrf, drept cea mai condamnabilă dintre toate. Aceasta explică lesne clasificarea însăşi a lui Bruno, care se inspiră dintr-un tratat *împotriva* magiei ca cel al lui Grillandi, propunînd totodată alte criterii de determinare a gradului de culpabilitate a disciplinelor magice. Între altele, el este în dezacord cu Grillandi în privinţa divinaţiei şi pare înclinat să dezavueze mai mult chiar decît Grillandi demonomagia, chiar dacă are loc *per modum imperii*. Dar de îndată

se căieşte, fiindcă magia matematică pe care pare el însuşi s-o cultive nu e străină de operaţiunile făcute prin intermediul demonilor. Din momentul acela, nu-i mai rămîne decît să accepte autoritatea lui Grillandi, pe care o contestase implicit două pagini mai înainte. Recunoaşte că magia matematică poate fi malefică, dar speră, după toate aparenţele, că, judecată după criteriile lui Grillandi, ea va fi doar un sacrilegiu, nu o erezie.

Toate aceste subtilităţi doctrinale nu sînt numai apanajul lui Bruno, ci al tuturor autorilor care, ocupîndu-se de magie în veacul al XVI-lea, ţin totuşi să salveze aparenţele. Între ei, Bruno pare, de altminteri, cel mai naiv. Deşi dotat cu un exces de subtilitate, se descurcă foarte prost cu propria-i impulsivitate – şi această trăsătură de caracter se va dovedi funestă pentru el. Dimpotrivă, abatele Trithemius, care dispune şi de protecţii foarte înalte, este un exemplu de abilitate. În ce constă eroarea tactică a lui Bruno ? În faptul că nu e niciodată capabil să fie de acord cu orice ar fi ; ceea ce ar putea încă să nu conteze, dacă ar avea grijă să precizeze mai întîi că împărtăşeşte vederile cuiva pînă la un anumit punct, dar că se distanţează de ele în detalii – cum şi este adesea cazul. Or, Bruno procedează exact invers : el lansează invective împotriva cuiva la început, ca să precizeze mai apoi că, în fond, ceea ce este în cauză nu-i decît o chestiune de detaliu.

Dacă am văzut bine – şi clasificarea din *De Magia* este într-adevăr aceea a lui Grillandi sau a altui autor de tratate *împotriva* magiei şi a vrăjitoriei –, va trebui atunci să convenim că tot procesul lui Bruno este straniu : ceea ce el împrumută din izvoarele implicit incriminate este mult mai important decît ceea ce respinge. Şi n-ar lipsi decît să fie pus acest lucru în evidenţă, ca aparenţele să fie salvate.

În secolul al XVI-lea, nici una dintre Bisericile creştine nu era o instituţie democratică şi nici una nu manifesta vreo simpatie pentru magie. De vreme ce Bruno cultiva *Malleus*, cultiva operele tîrzii ale lui Agrippa, care ţin de o foarte puternică influenţă a protestantismului şi, foarte probabil, tratate ca acela al lui Grillandi, ne uimeşte faptul că nu şi-a făcut o idee mai justă despre climatul de intoleranţă al epocii înainte de a-i experimenta consecinţele asupra propriei sale vieţi. Chestiunea este că, mai mult sau mai puţin pe faţă, el se vede în postura unui profet, iar martiriul nu-i repugnă deloc. O spune el însuşi, de altfel, în *Sigillus sigillorum* :

> Nu sînt înclinat să cred că cineva care se teme de suferinţele fizice a avut vreodată experienţa intimă a divinităţii. Acela care este cu adevărat înţelept şi virtuos nu simte durerea şi e perfect fericit – atît de perfect cît o îngăduie condiţia vieţii prezente [...] (*Op. lat.*, II, 2, p. 193).

Dar să revenim la magia lui Bruno. Vom vedea mai tîrziu că a sa *magia mathematica* nu e decît o compilaţie demonomagică ale cărei principale surse sînt Trithemius şi Agrippa. Cît despre magia-i naturală, e vorba pur şi simplu de magia spirituală ficiniană, ale cărei consecinţe extreme în ce priveşte erosul sînt exploatate în cele două redactări ale tratatului *De vinculis in genere*. Dovadă că înţelegea să profite de clemenţa lui Grillandi, care distingea magia doar profanatoare de magia eretică, este că prezintă în *De magia* o doctrină a demonilor care, deşi se inspiră din opera lui Psellos tradusă în latineşte de Ficino, nu e complet lipsită de trăsături originale.

Demonii sînt nişte spirite invizibile care au facultatea de a acţiona asupra simţului intern. Ei produc halucinaţii vizuale, auditive, sau amîndouă la un loc. Bruno distinge cinci clase. Cei dintîi, care corespund demonilor subterani şi acvatici ai lui Psellos, sînt *brutta animalia* şi nu au raţiune. Următorii, care locuiesc în ruine şi închisori, sînt de un gen „timid, bănuitor şi credul". Pot fi invocaţi, căci sînt capabili să audă şi să înţeleagă limbajul articulat. Cei din a treia clasă sînt „de un fel mai prudent". Sălăşluiesc în aer şi sînt cu deosebire redutabili fiindcă-i induc în eroare pe oameni prin imaginaţie şi promisiuni înşelătoare. Cei din a patra clasă, locuitori ai eterului, sînt benefici şi strălucitori. Ultimii, care locuiesc în focul stelar, sînt uneori numiţi zei sau eroi, dar nu sînt, în realitate, decît miniştrii Zeului unic. Cabaliştii îi numesc Fissim, Seraphim, Cherubim etc. (*De Magia*, III, pp. 427-428).

„Fiecare ordin de spirite îşi are şefii, principii, păstorii, comandanţii, rectorii, gradaţii săi. Cei mai înţelepţi şi mai puternici îi domină şi îi comandă pe cei ce sînt mai imbecili şi mai rudimentari" (*ibid.*, p. 429). Ei trăiesc peste tot şi sînt invizibili, cu excepţia primelor clase – cele ale demonilor acvatici şi tereştri –, ale căror trupuri sînt mai grosolane (*crassiores*), putînd să se facă vizibile în anumite împrejurări. Provoacă boli pe care anumite personaje au facultatea de a le vindeca, precum regele Cyrus, „care-i vindeca pe aceia ce sufereau de splină atingîndu-i cu degetul", sau regele Franţei, care-i vindeca pe scrofuloşi în acelaşi fel (*ibid.*, pp. 430-432).

Vom avea prilejul de a reveni asupra demonomagiei bruniene. Ceea ce ne interesa aici era doar să examinăm validitatea clasificărilor magiei. Am văzut că, deşi distincţia dintre magie „spirituală" şi magie „demonică" nu se susţine, ea corespunde totuşi unei vechi tradiţii. În vremea Renaşterii, această distincţie se baza pe nevoia, resimţită de reprezentanţii oficialităţilor la fel de bine ca şi de victimele lor potenţiale, de a stabili o limită între ceea ce era licit în magie şi ceea ce era ilicit.

Din moment ce vrăjitoria era *crimen exceptum* din 1468 şi li se atribuia vrăjitorilor frecventarea demonilor răi din cohortele satanice, era normal ca orice formă de magie făcînd apel la demoni să fi fost privită ca suspectă şi urmărită. De aceea Marsilio Ficino, care avu de suferit pentru tratatul său *De vita coelitus comparanda* – tratat pe care papa îl consideră în ultimă instanţă inofensiv –, din pricina atacurilor autorităţii ecleziastice, nu mai ştia la ce precauţii să recurgă spre a demonstra că magia „naturală" pe care o cultiva nu era demonică. Fără îndoială, nu avea dreptate decît în sensul că magicianul era în stare să pună nişte restricţii propriilor sale operaţiuni, dar aceasta nu însemna că demonomagia n-ar fi fost, în anumite cazuri de nu întotdeauna, o formă de magie spirituală.

La fel, despărţirea dintre magie *naturală* şi magie *transnaturală* este artificială, însă oficialităţile par s-o accepte în măsura în care se străduiau să edifice trepte de „culpabilitate" a formelor de magie. În clasificarea sa, Giordano Bruno foloseşte izvoare clasice ale ocultismului, dar pare deopotrivă să se inspire dintr-una din aceste „ierarhii ale intoleranţei", al căror ansamblu n-ar avea cum să-l dezaprobe, în vreme ce el însuşi se slujeşte de el.

În concluzie, deosebirea dintre o magie „naturală" şi o magie „transnaturală" sau demonomagie, deşi falsă pe plan strict conceptual, nu e mai puţin acreditată de o întreagă tradiţie istorică, în care vinovaţii potenţiali sînt într-un acord aproape complet cu acuzatorii lor.

Trithemius din Würzburg

Răspunzînd celor opt întrebări pe care i le punea împăratul Maximilian în 1508, abatele Trithemius nu şovăia să atace vrăjitoarele, urmînd doctrina din *Malleus maleficarum*[40]: „Vrăjitoarele [*maleficae*] sînt

de un fel tare primejdios, căci fac pact cu demonii şi, printr-o profesiune de credinţă solemnă, devin proprietate a demonilor pe care-i venerează perpetuu." În concluzie: „Nu trebuie tolerate, ci, de preferinţă, exterminate oriunde se găsesc, căci Dumnezeu care a creat toate lucrurile o porunceşte: «Nu vei îngădui vrăjitorilor să trăiască»" (*Exodul*, 22; *Deuteronomul*, 18).

În luna octombrie 1508, cînd termina *Antipalus maleficiorum*[41], Trithemius era dacă se putea şi mai categoric, declarîndu-se preocupat de numărul extrem de redus de inchizitori şi de judecători care aveau a se îndeletnici cu crime atît de grave şi atît de numeroase ca cele săvîrşite de vrăjitoare.

Cine era acest călugăr care, nemulţumit să reclame pedeapsa capitală pentru *maleficae* şi necromanţi, solicita Bisericii o vigilenţă sporită?

Este cu totul uimitor să afli că acest stîlp al ordinii stabilite avea el însuşi să treacă drept unul dintre cei mai mari – dacă nu chiar cel mai mare – dintre vrăjitorii secolului al XVI-lea, avînd o autoritate ce o egala pe aceea a lui Hermes şi a regelui Solomon.

Mai întîi vine legenda. Poveşti uimitoare circulau deja în timpul vieţii sale şi aveau să se înmulţească după ce va muri, la fel ca scrierile pseudoepigrafice al căror autor era proclamat[42].

Cel mai bine informat despre minunile lui Trithemius pare Augustin Lercheimer din Steinfelden. Trithemius poseda un spirit auxiliar care avea o grijă maternă ca stăpînul să nu sufere de foame şi de frig. În timpul unei călătorii în Franţa, un consilier imperial german a putut vedea, gelos şi siderat, cum spiritul i-a adus hrană caldă şi o sticlă cu vin într-un han „în care nu era nimic acătării de mîncare".

Dar asta nu-i nimic în comparaţie cu celelalte performanţe ale abatelui, care excela în necromanţie. Într-adevăr, povesteşte Lercheimer, împăratul Maximilian, care deplîngea moartea soţiei sale, Maria, fiica lui Carol de Burgundia, îl rugă pe Trithemius să-i invoce spectrul, ca s-o poată contempla o ultimă oară. Abatele se lăsă convins şi sub ochii celor doi şi ai unui al treilea martor, „Maria îşi făcu apariţia, precum spectrul lui Samuel dinaintea lui Saul şi se plimbă prin faţa lor, atît de asemănătoare cu adevărata Maria, încît nu era nici o diferenţă între ele"[43].

Această poveste este cunoscută de către Luther[44], care-i adaugă amănunte destul de interesante: împăratul nu se mărginise defel să se delecteze cu viziunea fugitivă a soţiei sale, ci primise de asemenea

vizita altor spectre celebre, cum ar fi cele ale lui Alexandru şi Iuliu Cezar. Istoria se află confirmată de medicul Johannes Wier sau Weyer, care nu pomeneşte numele lui Trithemius, dar descrie cu multe detalii apariţiile pe care un mare vrăjitor prezent la curte le provoacă în faţa împăratului Maximilian. De astă dată, fantasmele invocate aparţineau lui Hector, lui Ahile şi profetului David[45].

Cel dintîi care a dat o explicaţie foarte plauzibilă acestor fenomene optice a fost suedezul Georg[ius] Wallin în 1728[46], urmat, în zilele noastre, de Will Erich Peuckert şi de Kurt Baschwitz[47]. În esenţă, abatele ar fi dispus fie de o *camera obscura*, fie de un joc de oglinzi, ce-i permitea să înşele asistenţa. Judecînd după *Antipalus maleficiorum*, Trithemius cunoştea principiul camerei obscure şi era în stare să construiască una. Discipolul său, Henricus Cornelius Agrippa, povesteşte de asemenea în detaliu cum putea el produce iluzii optice cu ajutorul oglinzilor – fenomen care ţinea, atunci, de magia naturală şi în care Trithemius ar fi putut fi un mare specialist[48].

De aceea Bartholomaeus Korndorff pare să aibă dreptate să afirme că *ist nichts mit teuflischem Werk germischt gewesen*, că nu era vorba de o lucrare diabolică, cu toate că el însuşi, ca şi contemporanii săi, nu putuseră înţelege nimic din ce va fi fost. De astă dată, era vorba de două „lumini imposibil de stins” pe care Trithemius, după spusele fostului său servitor, Servatius Hochel, i le-ar fi meşterit împăratului. Cele două candele mai ardeau încă după douăzeci de ani, în acelaşi loc[49]. Or, acesta era un „miracol” de acelaşi gen cu cel atribuit de redactorii manifestelor rozicruciene părintelui Christian Rosenkreuz, al cărui mormînt, descoperit la o sută douăzeci de ani după decesul său, lăsa să se vadă, între altele, „oglinzi cu proprietăţi multiple, clopoţei, lămpi aprinse [...]”[50].

*

Cine era Trithemius? Istoria îi reţine două chipuri destul de contradictorii: primul, acela al vrăjitorului, autor cert al unei lucrări abstruse intitulate *Steganografia* sau „scrierea secretă”, autor presupus al unui maldăr de pseudoepigrafe cam mirobolante şi obiect al unei întregi tradiţii populare ce face din el un necromant şi un magician deosebit de îndemînatic; al doilea, acela al unui „poet celebru, orator extrem de inventiv, filozof extrem de subtil, matematician extrem de ingenios, istoric perfect şi mare teolog”[51] – după

formula biografului său, Wolfgang Ernst Heidel din Worms, care a scris cu privire la el o apărare şi o apologie în 1676.

Într-adevăr, abatele din Sponheim şi apoi din mănăstirea Sankt--Jakob din Würzburg a fost protejatul împăratului Maximilian I însuşi şi al celor doi prinţi electori, iar *Steganografia* sa a fost dedicată unuia dintre aceştia, anume lui Filip, conte al Palatinatului şi duce de Bavaria[52]. În privinţa celorlalte scrieri ale sale – e vorba de vreo nouăzeci de compilaţii şi opuscule, ca să nu mai socotim şi numeroasele-i epistole –, ele tratează felurite subiecte[53]. Un loc destul de mare este rezervat vrăjitoriei şi superstiţiilor vulgare – abatele făcîndu-se cunoscut prin zelul său remarcabil în lupta Bisericii contra sectei de *maleficae*. Sînt totuşi motive să credem că activitatea lui Trithemius se caracteriza printr-o anumită duplicitate faţă de vrăjitorie. Într-adevăr, W.E. Peuckert a observat că, în *Antipalus*, abatele nu ezită să recomande împotriva farmecelor nişte leacuri tradiţionale, dar care nu ţin mai puţin de bagajul magiei medievale[54]. Or, Trithemius este cu siguranţă unul dintre cei mai mari eruditi ai ocultismului din secolul al XVI-lea. Departe de a se mărgini să-l studieze ca să-l combată, în conformitate cu funcţia-i ecleziastică, abatele era el însuşi – o indiscreţie a dezvăluit-o – un ocultist cît se poate de activ. O analiză a ceea ce a mai rămas din *Steganografia* sa nu infirmă această ipoteză.

Născut la Trittenheim la 1 februarie 1462, viitorul abate se numea Heidenberg („de Monte gentili") după tată, care muri cînd fiul împlinea vîrsta de un an. Mama se recăsători, iar copilul a trebuit să ia, ca şi fratele său, numele tatălui vitreg (Zell sau Cell), pe care refuză însă să-l poarte, din cauza conflictelor permanente pe care le are, pînă la vîrsta de cincisprezece ani, cu şeful familiei. Într-adevăr, Johannes voia să studieze, în timp ce tatăl vitreg, ale cărui venituri destul de modeste nu-i permiteau probabil să satisfacă dorinţele prea ambiţioase ale adolescentului, încerca să-l facă să-şi schimbe intenţia prin mijloace care au depăşit adesea, pesemne, stadiul mustrărilor pur verbale. Nu-i mai rămîne lui Johannes decît să recurgă la mijloace extreme ale tuturor oprimaţilor : postul şi rugăciunea. Un regim de mortificări foarte severe îi aduce o viziune nocturnă ce seamănă destul de mult cu visele povestite de Dante în *Vita Nova* : un tînăr îmbrăcat în alb – după toate probabilităţile, un înger – îi arată două tăbliţe, una acoperită cu semne de scriere, cealaltă cu figuri pictate. Îi porunceşte : *Elige ex his duabus tabulis unam, quam volueris*,

„alege din cele două tăbliţe pe aceea pe care-o vrei”. Se poate presupune că alegînd tăbliţa pictată Trithemius avea să devină un mare artist al mnemotehnicii, ca Giordano Bruno. Dar el alese tăbliţa cu semne de scriere, iar tînărul îi spuse : *Ecce Deus orationes tuas exaudivit, dabitque tibi utrumque quod postulasti, et quidem plus, quam petere potuisti* („Iată că Dumnezeu ţi-a îndeplinit rugăciunile şi-ţi va da cele două lucruri pe care le-ai cerut, şi chiar mai mult decît ai fi fost în stare să ceri”)[55]. Prima-i dorinţă era să cunoască Sfînta Scriptură, dar a doua n-a fost niciodată făcută publică. Klaus Arnold însă are probabil dreptate cînd presupune că era vorba „de a cunoaşte tot ce poate fi cunoscut pe lume”[56], ceea ce pare confirmat de proiectul *Steganografiei*, ca şi de setea-i de nestins de cunoştinţe, traducîndu-se printr-o intensă activitate bibliofilă.

A doua zi după această viziune, are prilejul să înveţe alfabetul de la fiul unui vecin. Într-o lună citeşte la perfecţie germana. Remarcîndu-i eforturile, unchiul său patern, Peter Heidenberg, îi plăteşte nişte lecţii cu preotul din Trittenheim, care-l învaţă, foarte probabil, latina. Mai tîrziu, urmează studii neregulate la Trier, în Olanda, şi, în cele din urmă, la Heidelberg. Învaţă greaca, dar nu obţine niciodată vreun grad academic.

În ianuarie 1482 vizitează mînăstirea benedictină de la Sponheim împreună cu un prieten : un viscol îi sileşte pe cei doi tineri să se refugieze acolo vreme de o săptămînă, care-i este suficientă lui Johannes Zell spre a decide să rămînă. Devine novice la 21 martie şi-şi face profesiunea de credinţă la 21 noiembrie. La 29 iulie 1483, la vîrsta de douăzeci şi unu de ani, este ales stareţ la Sponheim. Această carieră rapidă este surprinzătoare, cu atît mai mult cu cît apologia lui W.E. Heidel nu ne dezvăluie adevăratele motive ale alegerii.

Sponheim era unul din cele mai sărace schituri ale Palatinatului. Evitat de toată lumea, puţin înaintea sosirii tînărului nu avea decît cinci ocupanţi, care erau probabil călugări dintre cei mai recalcitranţi, atraşi aici de perspectiva unei libertăţi fără de constrîngere, singura compensaţie la sărăcia locului. Nu e de mirare că unica grijă a fiecărui stareţ a fost de a pleca cît mai repede posibil la o mînăstire mai primitoare şi mai prosperă. Aceasta explică socoteala călugărilor care se grăbesc să-l aleagă stareţ pe cel mai tînăr dintre ei, mizînd pe lipsa-i de experienţă ca să-şi continue propriile lor îndeletniciri plăcute.

Trithemius nu-şi pierde curajul nici dinaintea stării deplorabile a clădirilor, nici constatînd datoriile predecesorilor săi, nici dinaintea

nesupunerii manifeste a călugărilor. Se dovedeşte un administrator excelent şi, pînă în 1491, pune ordine în treburile de la Sponheim. După această dată, se angajează chiar în reconstrucţia completă a mînăstirii şi nu dă înapoi în faţa fastului, decorînd pereţii apartamentului său cu catrene compuse de umanistul Konrad Celtis şi de el însuşi, iar pereţii refectoriului – cu armoariile celor douăzeci şi cinci de stareţi care-l precedaseră şi cu propriile-i armoarii, un ciorchine de struguri.

Noua construcţie are de ce uimi, dar principala ei atracţie devine biblioteca, fără seamăn la începutul secolului al XVI-lea. Trithemius cumpără sau face schimb de cărţi şi de manuscrise rare şi-şi angajează călugării într-o activitate febrilă de copişti şi de legători. Dacă mînăstirea avea în 1483 patruzeci şi opt de volume, la inventarul din 1502 are o mie şase sute patruzeci şi şase, ca să ajungă în 1505, înaintea plecării stareţului, la aproape două mii. Deja în 1495, compozitorul olandez Matthaeus Herbenus, rector la Sf. Servatius în Maastricht, îşi exprima uimirea faţă de bogăţia acestei biblioteci într-o scrisoare către Jodocus Beissel. Cîţiva ani mai tîrziu, Sponheim devenise un loc de pelerinaj obligatoriu pentru toţi umaniştii în trecere prin Germania : „Precum, la începutul secolului al XIX-lea, nici un străin de oarecare distincţie nu omitea să-i aducă omagiile sale lui Goethe, la Weimar, tot astfel era obiceiul în Germania, în jur de 1500, să-l fi vizitat măcar o dată pe Trithemius la Sponheim”[57].

Activitatea extenuantă a copiştilor şi legătorilor a iscat probabil proteste printre călugări, ca şi cheltuielile exorbitante pentru bibliotecă[58]. Acestea trebuie să fi fost motivele care, spre marele-i regret, îl îndepărtară pe Trithemius pentru totdeauna, în 1505, de mînăstirea sa. Nemulţumiţii îşi aleseră un alt stareţ, în timp ce fostul stareţ trebui să se mulţumească, începînd cu 1506, cu micul schit Sankt--Jakob din Würzburg. Biblioteca de la Sponheim îi rămase aproape inaccesibilă (n-a mai revăzut-o decît de două ori, în 1508 şi în 1515), dar partida trithemiană, care funcţiona încă, slab totuşi eficace, la locul gloriei sale apuse, îi împiedică distrugerea pînă la moartea fostului stareţ, în 1516. Trithemius propune el însuşi să răscumpere volumele în greacă şi ebraică pe care călugării voiau să le vîndă, dar pare să fi abandonat la Würzburg ideea de a alcătui o bibliotecă aidoma celei de la Sponheim. Era destul de bolnav, avea nevoie de odihnă şi, probabil, simţea că nu mai are forţa de-a da schitului Sankt-Jakob strălucirea aceluia pe care trebuise să-l părăsească.

În elogiul faimoasei sale biblioteci, Trithemius însuşi ne dă cîteva informaţii importante, într-o latină care n-ar necesita nici o traducere : *Nec vidi in tota Germania, neque esse audivi tam raram, tamque mirandam Bibliothecam, licet plures viderim, in qua sit librorum tanta copia non vulgarium, neque communium, sed rarorum, abditorum, secretorum mirandorumque et talium, quales alibi vix reperiantur*[*59]. Pe de altă parte, este sigur că abatelui îi era adesea uşor să cumpere cărţi rare din mînăstirile benedictine sau de alt fel, în cazul în care „călugării care le posedau se temeau ca posesia lor să nu fie primejdioasă pentru respectarea regulilor monastice"[60]. Catalogul bibliotecii, redactat în 1502, s-a pierdut încă de pe timpul stareţului însuşi şi nici un izvor nu ne permite să cunoaştem toate titlurile de cărţi şi manuscrise ce se găseau acolo. Cu toate acestea, nu e deloc exclus ca printre scrierile rare şi „primejdioase" să fi fost tot felul de lucrări de ocultism. Cînd redactează *Antipalus*, Trithemius ne dă o descriere admirabilă prin preciziune a unei mari cantităţi de cărţi „contrare credinţei". Or, tocmai, se ştie că revăzuse Sponheim în 1508, ceea ce se potriveşte foarte bine cu data redactării manuscrisului *Antipalus* (10 octombrie 1508). Este foarte posibil ca, spre a-şi împrospăta cunoştinţele de ocultism, Trithemius să se fi slujit încă o dată de inestimabila-i bibliotecă. Dacă această ipoteză este exactă, atunci aceasta conţinea, între altele, următoarele lucrări, uneori în mai multe redactări : *Claviculae Salomonis*, *Cartea Oficiilor*, *Picatrix*, *Sepher Raziel*, *Cartea lui Hermes*, *Cartea neprihănirii lui Dumnezeu*, *Cartea despre Perfecţiunea lui Saturn*, o carte de demonomagie atribuită Sfîntului Ciprian, *Arta calculatorie a lui Virgiliu*, *Cartea lui Simon Magul*, un tratat de necromanţie atribuit lui Rupert din Lombardia, în mai multe versiuni, o carte despre cele şapte climate atribuită lui Aristotel, *Floarea florilor*, cartea *Almadel* atribuită lui Solomon, cartea lui *Enoch* (*liber fictitius, qui adscibitur Enoch, continens fabulosam narrationem de stellis quindecim, earum herbis ac characteribus, lapidibusque*...), o carte de astromagie atribuită lui Marsala, *Cele Patru Inele ale lui Solomon*, *Oglinda lui*

---

* „În toată Germania n-am văzut nici n-am auzit să existe o Bibliotecă atît de rară şi de uimitoare – chiar dacă am văzut mai multe – în care să fie o cantitate atît de mare de cărţi, deloc vulgare şi obişnuite, ci rare, esoterice, secrete, surprinzătoare şi aşa cum în altă parte cu greu s-ar putea găsi."

Iosif, *Oglinda lui Alexandru cel Mare*, *Cartea tainelor lui Hermes din Spania* (Hermetus Hispanus), un opuscul de magie compus de un anume Ganel, ungur sau bulgar de origine, un tratat demonomagic de Michael Scott, două tratate de magie atribuite lui Albert cel Mare, *Elucidarium* de Pietro d'Abano, *Secretul filozofilor*, *Schemhamphoras*, cartea *Lamene* (sau *Lamem* ?) a lui Solomon, cartea anonimă *Despre compunerea numelor şi a semnelor spiritelor rele*, tratatul demonomagic *Rubeus*, un alt pseudoepigraf atribuit lui Albert, *Despre funcţia spiritelor* atribuită lui Solomon, *Legăturile spiritelor*, *Pentacula Salomonis*, mai multe lucrări atribuite lui Tozgrec, discipol al lui Solomon, al cărui nume variază în transcrierile lui Trithemius (Torzigeus, Totz Graecus, Tozigaeus, Thoczgraecus etc.), alte cărţi atribuite lui Mohamed, lui Hermes, lui Ptolemeu, lucrări de autori arabi (*Liber theoricam artis magicae* sau *De radiis physicis* de al-Kindî), occidentali ori anonimi etc.[61]

Trithemius citise, în 1508, toate aceste opuscule, a căror materie o rezumă cu cîteva trăsături foarte precise. În cea mai mare parte a cazurilor, e vorba de cele şapte spirite planetare, de fizionomiile, de numele lor, de simbolurile grafice care slujesc întru invocarea lor. Altele, precum *Speculum Joseph* – al cărui *incipit* sună astfel : *Si cupis videre omnia* (De ai poftă să vezi orice lucru) – conţin reţete de catoptromanţie sau divinaţie „prin oglinda personală”. Cartea atribuită lui Michael Scott, unul din marii traducători din arabă ai veacului al XIII-lea, din care tradiţia a făcut un redutabil magician, desluşeşte modul în care se poate face rost de un spirit familiar. Cartea lui Solomon *Lamene* sau *Lamem* se ocupă de ghicirea viitorului prin intermediul demonilor etc.

Am putea, desigur, să-l închipuim pe Trithemius ca pe un fel de Sir James Frazer al veacului al XVI-lea, care şi-a construit o erudiţie extraordinară cu privire la superstiţiile populare sau docte, în unicul scop de a le denunţa inanitatea. Cu toate acestea, este sigur că abatele nu s-a mărginit să demaşte magia, ci a exercitat-o el însuşi, clamîndu-şi în acelaşi timp, la fiecare prilej, inocenţa.

În ziua următoare duminicii de Florii a anului 1499, Trithemius îi trimite o scrisoare prietenului său Arnoldus Bostius, un călugăr carmelit din Gand, şef al unei „Fraternităţi a lui Joachim” întemeiate pe la 1497 în scopul de a apăra ideea imaculatei concepţiuni a Sfintei Ana şi care-l număra pe stareţul din Sponheim printre membrii ei cei mai fideli, alături de Sebastian Brant şi de alţii. Din nefericire, cînd

scrisoarea sosi la Gand – puţin după Paşte –, Bostius plecase deja într-o lume mai bună, iar stareţul mînăstirii sale se crezu autorizat să citească mesajul lui Trithemius şi chiar să-l arate curioşilor. Aici se plasează începutul legendei despre vrăjitorul Trithemius.

De fapt, scrisoarea era mai mult senzaţională decît compromiţătoare. Trithemius îi anunţa prietenului său proiectul deja definitivat al unei lucrări a cărei primă carte s-ar intitula *Steganografia* (astăzi am spune criptografia), „care, cînd va fi publicată, va produce uimire în toată lumea". Această primă schiţă conţinea patru cărţi (nu cinci, cum crede K. Arnold), din care primele două se ocupau de criptografie şi de scrisul cu ceară, a treia – de o metodă accelerată pentru învăţarea unei limbi străine, iar a patra – de alte procedee criptosemantice, ca şi de subiecte oculte „ce nu pot fi proferate în public"[62]. Fireşte, Trithemius afirmă că nimic din ce profesează el nu este transnatural, dar, auzindu-l cum se laudă că după metoda lui un om de rînd ar putea stăpîni latina în *două ceasuri*, sîntem tentaţi să bănuim lucrul imposibil fără intervenţia unui spirit foarte puternic. Această Artă steganografică ajunsese la autorul ei printr-o revelaţie nocturnă şi desăvîrşea, probabil, promisiunea pe care entităţile supranaturale i-o făcuseră la vîrsta de cincisprezece ani : „să cunoască tot ce există pe lume", nu într-un sens indirect (acumularea de cunoştinţe livreşti despre toate lucrurile), ci în sensul cel mai direct posibil : acela de a şti, în fiecare moment, tot ce se întîmplă în alte părţi şi poate chiar în viitor.

Mai tîrziu, Trithemius avu imprudenţa să-i arate manuscrisul incomplet al *Steganografiei* picardului Charles Bouelles, care-i făcea, în 1504, o vizită de curtoazie de două săptămîni. Bouelles răsfoi manuscrisul vreo două ore şi-şi făcu o părere extrem de defavorabilă, pe care i-o comunică lui Germain (Germanus) de Ganay, episcop de Cahors, într-o scrisoare datată, după K. Arnold, 8 martie 1509[63] (Peuckert o datează din 1506). După Bouelles, *Steganografia* nu era decît un groaznic talmeş-balmeş de conjuraţii demonice. Aceste acuzaţii o dată făcute publice, abatele trebui să se apere într-o scriere astăzi pierdută (*Defensorium mei contra Caroli Bovilli mendacia*), dar ale cărei accente amare se regăsesc în prefaţa *Poligrafiei* sale, dedicată împăratului Maximilian[64]. Asta nu înseamnă că s-ar fi decis vreodată să dea *Steganografia* la tipar şi chiar, după unele informaţii, îi arse manuscrisul la Heidelberg, ceea ce ar putea, într-adevăr, să se fi întîmplat cu ultima parte a acestei lucrări incomplete.

Pentru a înţelege primele două cărţi ale *Steganografiei*, pe care Bouelles le răsfoise, trebuie să ai timp şi perspicacitate. Iar Bouelles n-a putut, în două ore, decît să-şi facă o idee foarte îndepărtată de adevăr. Această primă parte a lucrării este un *ludibrium*, o farsă cu intenţia de a-l induce în eroare pe cititor, căci altminteri toată lumea ar putea dispune de cheile criptografiei şi nimeni nu s-ar mai putea sluji de ele în siguranţă. Dacă lui Bouelles i-a lipsit timpul, medicului Johannes Wier, discipol al lui Agrippa, care avu deplin răgaz să citească manuscrisul la acesta din urmă, i-a lipsit perspicacitatea. Fără să înţeleagă nimic, Wier s-a raliat acuzaţiilor lui Bouelles şi i-a consacrat lui Trithemius un capitol foarte răutăcios în celebra-i carte *De Praestigiis Daemonum*[65]. Eruditul iezuit Del Rio şi-a însuşit această versiune şi autoritatea lui a fost de ajuns spre a include *Steganografia*, din 1609, în *Index librorum prohibitorum*. Dar, după prima ediţie din 1606, au urmat şi luările de poziţie întru apărarea lui Trithemius : va fi de ajuns să le cităm aici pe cele ale lui Adam Tanner[66], ale abatelui Sigismond Dullinger von Seeon[67], ale lui Gustav Selenus[68], Juan Caramuel y Lobkowitz[69], Jean d'Espières[70], în sfîrşit pe cele ale lui Athanasius Kircher[71], W.E. Heidel[72] şi Gaspar Schott[73]. Între acestea, cele mai interesante sînt, fără îndoială, scrierile lui Juan Caramuel şi Wolfgang Ernst Heidel.

Caramuel este primul interpret serios al criptografiei trithemiene, pe care o recunoaşte ca atare şi o despovărează de orice acuzaţie de a fi vreo demonomagie. Caramuel semnalează că aşa-zisele „conjuraţii" demonice nu sînt decît texte cifrate, în timp ce numele de demoni reprezintă codul mesajelor respective.

Caramuel nu analizase decît cartea întîi a *Steganografiei*. W.E. Heidel, care-şi contrazice adesea şi îşi depăşeşte predecesorul, aplică această metodă primelor două cărţi, recunoscînd, de altfel, că ceea ce a rămas dintr-a treia conţine procedee de un ordin cu totul diferit.

Prima carte a *Steganografiei*, terminată la 27 martie 1500, îi prezintă cititorului mai multe feluri de a cifra un mesaj de aparenţă obscură. După numele demonic de la începutul mesajului, receptorul va şti să detecteze codul, ceea ce înseamnă îndepărtarea tuturor literelor care n-au nici o semnificaţie şi selectarea acelora care au una. Iată, de pildă, o „conjuraţie demonică" în care nu trebuie citite decît literele pare din cuvintele pare, adică literele ocupînd locurile 2, 4, 6 etc. din cuvintele situate de asemenea în poziţiile 2, 4, 6 etc. :

parmesiel oShUrMi delmuson ThAfLoIn peano ChArUsTrEa melani LiAmUmTo colchan PaRoIs madin MoErLaI bulre a TiEoR don mElCoUe peloin, IbUtSiL meon mIsBrEaTh alini DrIaCo person. TrIsOlNaI lemom aSoSle midar iCoRiEl pean ThAlMo, asophiel IlNoTrEoN baniel oCrImOs esteuor NaElMa besrona ThUlaoMoR fronian bElDoDrAiN bon oTaLmEsGo merofas ElNaThIn bosramoth.

Ajunge să extragem de aici doar literele semnificative şi să le segmentăm ca să obţinem următorul mesaj :

SUM TALI CAUTELA UT PRIME LITERE CUIUSLIBET DICTIONIS SECRETAM INTENCIONEM TUAM REDDANT LEGENTI.

Cartea a doua, terminată o lună mai tîrziu, conţine douăzeci şi patru de serii de permutări alfabetice, organizate în funcţie de „spiritele” care domnesc peste cele douăzeci şi patru de ore ale zilei şi nopţii. Bineînţeles, spiritele n-au nimic de-a face aici, iar permutările se efectuează după o regulă foarte simplă, ce constă în a deplasa o serie alfabetică aflată alături de alta, care rămîne fixă :

A
B = A
C = B
etc.

În acest fel, B = A, C = B etc., pînă la A = Z. Bineînţeles, cele douăzeci şi patru de permutări nu sînt singurele posibile.

La 21 martie 1508, Trithemius îşi termină *Poligrafia*, ce va fi dedicată împăratului Maximilian la 8 iunie al aceluiaşi an. Este vorba de o operă de criptografie şi de steganografie ce conţine, de astă dată, trei sute optzeci şi patru de serii alfabetice, în care fiecărei litere îi este substituit un cuvînt latinesc. Trithemius nu face decît să exploateze aici pînă la ultimele-i consecinţe o metodă pe care o expusese deja în *Steganografie*. Textul codat are forma inofensivă a unei lungi rugăciuni în latineşte. Substituind fiecărui cuvînt o literă, se obţine adevăratul mesaj cifrat. *Poligrafia* a suscitat interesul publicului : ca dovadă, a fost tradusă în franţuzeşte încă din 1561 de Gabriel de Collange. Ceea ce abatele Trithemius nu ştia era că de multă vreme Curia romană îl însărcinase pe Leon Battista Alberti să-i furnizeze un tratat de criptografie, iar umanistul florentin se achitase de sarcină încă din 1472.

Ideea permutărilor circulare ale literelor alfabetului provine din exerciţiile de cabală creştină care datează încă de pe vremea lui Raymundus

Lullus. Sub numele de *Ars inveniendi* sau *Ars combinatoria*, acesta alcătuieşte nişte figuri constînd în două sau mai multe cercuri suprapuse şi mobile, prin deplasarea cărora se puteau obţine toate substituţiile alfabetice voite. Aceste figuri, adesea destul de complicate, se mai văd încă în comentariile lui Giordano Bruno. Criptografia trithemiană nu face, în fond, decît să exploateze aspectul „profan" al acestei metode combinatorii cabalistice – un fel de *gematrie* (*Temurah*) creştină.

Fără să merite titlul absolut de „părinte al criptografiei", Trithemius trebuie totuşi considerat ca „părinte al criptografiei moderne", ca autor al primei lucrări de importanţă capitală pe acest teren[74].

Să revenim la *Steganografie* : primele-i două cărţi sînt departe de a conţine vreo conjuraţie demonică, iar numele de spirite sînt, cum a văzut foarte bine Heidel, *ficta et pro beneplacito assumpta*, fictive şi arbitrare[75]. Este vorba, în fond, de o farsă, al cărei scop e de a încurca publicul, astfel încît, dezvăluită şi divulgată, criptografia să nu-şi piardă din eficacitate. Dacă toată lumea e în stare să citească un mesaj codat, atunci mai bine să renunţăm la beneficiile acestei arte. De altfel, Trithemius şi-a realizat cu prisosinţă intenţia : cu excepţia lui Caramuel şi a lui Heidel, autorii vechi precum şi cea mai mare parte a confraţilor lor moderni au continuat să vadă în *Steganografie* una dintre cele mai abstruse lucrări de Cabală şi de ocultism practic.

Oricine s-a aplecat cu o anumită curiozitate asupra primelor două cărţi ale *Steganografiei* nu va putea decît să le dea dreptate lui Caramuel şi lui Heidel. Şi totuşi, partea cea mai interesantă a acestei opere unice rămîne, neîndoielnic, fragmentul din cartea a treia, care nu mai admite nicidecum această interpretare, la fel de strălucită pe cît de veridică şi inofensivă.

*

Trithemius a avut mulţi apologeţi, a căror incapacitate de a înţelege fragmentul ultimei cărţi a *Steganografiei* este cu totul explicabilă. Sînt stingheriţi cînd vorbesc despre el, nedîndu-se înapoi dinaintea celor mai puţin verosimile ipoteze ca să-i justifice existenţa. Iată, de exemplu, recent, pe Klaus Arnold – care, altminteri, se dovedeşte un excelent biograf al lui Trithemius : „Cartea a treia rămîne incompletă, fie pentru că autorul ei n-a devenit niciodată stăpîn pe intenţiile sale de a trimite mesaje fără semne şi fără mesager, voind să ascundă

[acest eşec] prin indicaţii la fel de fragmentare pe cît de obscure, fie pentru că – deşi lucrul este puţin probabil – această parte [a lucrării sale] nu mai trebuie considerată autentică”[76]. Ca reprezentant al ipotezei din urmă, Arnold îl citează pe savantul englez D.P. Walker, care totuşi n-a formulat-o niciodată. Şi cum ar fi putut-o el face cînd Agrippa, care-l întîlnise pe Trithemius, ne asigură că a practicat această metodă *şi că această metodă funcţionează*? Vom reveni mai pe urmă asupra mărturiei sale. Pentru moment, e suficient să conchidem că cele cinci rînduri pe care Arnold le consacră părţii magice din *Steganografie* nu conţin mai puţin de trei inexactităţi : nimeni n-a îndrăznit să pretindă – şi cu atît mai puţin D.P. Walker, care este un specialist în magie – că Trithemius nu era autorul acestei metode bizare ; motivul pentru care cea de-a treia carte a rămas incompletă nu poate fi atribuit ineficacităţii reţetelor ei, fiindcă, după spusele lui Agrippa, ele erau infailibile ; indicaţiile lui Trithemius sînt poate şocante, dar deloc obscure, iar caracterul lor fragmentar este datorat doar redactării incomplete a lucrării, *stării în care Trithemius însuşi a lăsat-o să circule.*

Cititorul e invitat să-şi facă el însuşi o idee.

Într-o scriere din 1508, intitulată *De septem secundeis* sau *Chronologia mystica*[77], Trithemius îi dezvăluie împăratului Maximilian tainele universului. Abatele pretinde, într-un spirit foarte ficinian, că Dumnezeu guvernează cosmosul prin şapte „inteligenţe secunde” (*intelligentiae sive spiritus orbes post Deum moventes*), care nu sînt nimic altceva decît spiritele planetare : Orifiel, îngerul lui Saturn, Anael, îngerul lui Venus, Zachariel, îngerul lui Jupiter, Raphael, îngerul lui Mercur, Samael, îngerul lui Marte, Gabriel, îngerul Lunii şi Michael, îngerul Soarelui. Plecînd de la aceeaşi doctrină se precizează înţelesul celei de-a treia cărţi a *Steganografiei*, cu deosebirea că spiritele primesc aici o identitate mai marcată. Într-adevăr, ele pot fi invocate trasîndu-li-se fizionomia şi adăugîndu-i nişte formule. Procedeul aminteşte de arta emblemelor şi prezintă analogii frapante cu mnemotehnica, doar că, în cazul nostru, magicianul se transformă în pictor, în sensul cel mai concret al cuvîntului : el trebuie să modeleze în ceară sau să traseze pe o foaie de hîrtie o figură socotită a reprezenta un înger planetar, înzestrat cu atributele sale. Această *invenţie* a spiritului este de asemenea socotită a-i *invoca* prezenţa, a-i încredinţa o sarcină care, în cazul în chestiune, se referă la comunicarea la distanţă.

Şi alte cunoştinţe sînt necesare : figurile şi numele tuturor spiritelor reprezentînd entităţile zodiacale şi, de asemenea, un calcul astrologic[78]. Să presupunem că operatorul vrea să trimită un mesaj la distanţă prin intermediul lui Orifiel, îngerul lui Saturn. Iată ce trebuie să facă :

> Fă o imagine din ceară sau desenează pe o foaie de hîrtie goală figura lui Orifiel sub forma unui bărbat bărbos şi gol, în picioare pe un taur de felurite culori, avînd în mîna dreaptă o carte, iar în mîna stîngă o pană. După ce ai făcut aceasta, rosteşte : „Fie ca această imagine a marelui Orifiel să fie integră, perfectă şi aptă de a transmite taina gîndurilor mele într-un fel sigur, fidel şi complet prietenului meu N., fiul lui N. Amin." [Aici trebuie executată o altă imagine, reprezentîndu-l pe destinatar.] Scrie-i pe frunte numele tău cu o culoare dizolvată în ceară, făcută din ulei de trandafiri diluat [*temperato*], iar pe piept – numele prietenului absent, spunînd : „Aceasta este imaginea lui N., fiul lui N., căruia trebuie ca planul conceput de gîndurile mele să-i fie anunţat prin îngerul lui Saturn, Orifiel. Amin." Scrie pe fruntea imaginii MENDRION, iar pe piept – THROESDE şi apoi uneşte cele două imagini, spunînd : „În numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, Amin. Ascultă-mă, Orifiel, principe al stelei Saturn : prin virtutea lui Dumnezeu cel atotputernic, supune-mi-te. Îţi poruncesc şi te trimit, prin puterea acestei imagini, să-i transmiţi lui N., fiul lui N., următorul mesaj [se formulează mesajul], într-un fel sigur, secret şi fidel, fără a omite nimic din ceea ce vreau ca el să ştie şi din ceea ce ţi-am dat în păstrare. În numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, Amin." După asta, înfăşoară cele două imagini alăturate într-o bucată de stofă curată, spălată în apă de plumb şi aşează-le într-unul din acele recipiente pe care înţelepţii indieni le numesc *pharnat alronda*. Acoperă totul pe îndelete cu coajă rasă şi pune totul la intrarea unei case închise, unde vrei. [Este traducerea literală a pasajului ; la drept vorbind, ne-am fi aşteptat să-l vedem pe operator îngropînd recipientul sub pragul uşii sale – n.a.] Fără nici o îndoială, dorinţa îţi va fi îndeplinită în răstimpul a douăzeci şi patru de ore.

Spiritul va putea fi deopotrivă folosit de destinatar pentru a trimite un mesaj în sens invers.

> După douăzeci şi patru de ore, ia imaginile din locul unde le-ai pus şi aşează-le deoparte, căci vei putea să te slujeşti de ele ca să operezi prin mijlocirea lui Orifiel în orice moment, nu numai ca să transmiţi mesaje aceluiaşi prieten, ci oricui altcuiva, nemodificînd decît numele prietenului [...][79].

Prin această metodă, prezenţele supranaturale îi dezvăluiseră lui Trithemius, în vis, ceea ce trebuie să fi fost dorinţa cea mai intimă a inimii sale : să ştie tot ce se întîmplă pe lume. O spune el însuşi, *slujindu-se de majuscule*, pe penultima pagină din ceea ce ne-a rămas din *Steganografie* :

> ET OMNIA, QUAE FIUNT IN MUNDO, CONSTELLATIONE OBSERVATA PER HANC ARTEM SCIRE POTERIS.

În chiar ultimele pasaje din fragmentul cărţii a treia, Trithemius ne informează că, prin procedee similare, se poate afla totul despre orice. De ce se opreşte el aici ?

Ipoteza cea mai plauzibilă este că, prin cooperarea puternicilor demoni planetari, Trithemius se credea în stare să prevadă şi evenimentele viitoare. Or, încă o dată Paul Griilandi ne furnizează o explicaţie indirectă a motivului pentru care Trithemius n-a terminat vreodată această a treia carte sau – ceea ce este încă şi mai probabil – de ce a ars la Heidelberg toată urmarea *Steganografiei* sale. După Grillandi[80], toate operaţiunile magice care invocă ajutorul unui demon *ad modum imperii* nu sînt eretice, sînt doar sacrilege. Dimpotrivă, ghicirea viitorului *este întotdeauna eretică*. Distincţii de acest fel circulau deja probabil pe vremea lui Trithemius, iar acesta, ca expert în ocultism, este exclus să le fi ignorat. Spre a nu cădea în păcatul de erezie, a distrus ultima parte a manuscrisului autograf al *Steganografiei*, ce trebuia, logic, să aibă legătură cu divinaţia. Dar nu s-a resemnat să distrugă şi acea parte pe care, deşi nelegiuită, n-o considera mai puţin drept una din metodele cele mai utile de comunicare la distanţă. Aceasta explică de altfel foarte bine de ce *Steganografia* a figurat, din 1609 pînă în secolul al XIX-lea, în *Index librorum prohibitorum*[81].

Cititorul este poftit el însuşi să experimenteze metoda lui Trithemius, spre a-i judeca eficacitatea. Minţind puţin asupra caracterului „natural” al acestei operaţiuni, Agrippa îi accentua meritele :

> Este posibil într-un fel natural, departe de orice superstiţie şi fără amestecul vreunui spirit, ca un om să transmită intenţia gîndurilor sale altui om, la orice distanţă şi oriunde s-ar găsi el, într-un timp foarte scurt. Nu se poate măsura cu precizie timpul, dar e sigur că toate acestea se petrec în intervalul a douăzeci şi patru de ore. Eu însumi ştiam să fac acest lucru şi l-am făcut deseori. Abatele Trithemius îl ştia şi el şi l-a făcut odinioară (*Occ. phil.*, I, 6, p. IX).

Există, din păcate, motive bine întemeiate de a ne îndoi de această afirmaţie peremptorie a lui Agrippa. Citind mesajele disperate pe care le adresează atît de des unor corespondenţi care nu se grăbesc să-i răspundă, ne întrebăm cîteodată de ce ocultistul nu întrebuinţează metoda infailibilă a lui Trithemius. Că Agrippa n-a ştiut să obţină ajutorul amabil al vreunui spirit, mai multe episoade din biografia lui ne-o arată. Dimpotrivă, ca să descopere motivul dizgraţiei sale în ochii Luizei de Savoia, nu ezita să recurgă la sorţii biblici (care-i dezvăluie, de altfel, cauza), lucru de care ar fi putut să se dispenseze de-ar fi beneficiat de asistenţa unui puternic demon planetar[82].

Indicaţia lui Agrippa rămîne totuşi preţioasă, căci confirmă autenticitatea metodei trithemiene. Cît despre eficacitatea ei, chiar o scrisoare adresată de Agrippa la 19 noiembrie 1527 călugărului Aurelio d'Aquapendente pare să justifice un anumit scepticism venit din partea cititorilor săi moderni :

> Umil muritor – mărturiseşte Agrippa –, consacrat cavaler în vîltoarea bătăliilor, om de curte aproape toată viaţa, legat prin legăturile cărnii de o soţie iubită, jucărie a capriciilor sorţii, sclav al lumii şi al grijilor domestice, nu puteam pretinde la darurile sublime ale zeilor nemuritori. Nu posed nimic din acestea. Mă ofer doar ca o santinelă în faţa porţii, ca să indic altora drumul [*velut indicem qui ipse semper prae foribus manens*][83] (V. Anexele VIII şi IX).

Partea a III-a

Sfîrşit de partidă

Renaşterea este o renaştere a „ştiinţelor oculte” şi nu, cum se spune zilnic în şcoli, resurecţia filologiei clasice şi a unui vocabular uitat. Departe de aşa ceva, miza luptei sale pasionale a fost de a da viaţă „ştiinţelor” moarte sau căzute în uitare din pricina raţionalismului scolastic. A înţelege cuvintele „Reformă” şi „Renaştere” plecînd de la filologie şi poate de la tehnica artistică şi a nega toate forţele invizibile care izbucnesc sub aparenţe înseamnă să lipsim aceste cuvinte de înţelesul lor lăuntric.

Will-Erich Peuckert

Capitolul VIII

1484

1. O muscă apteră

Este oare posibil să înţelegi cauzele celui de-al doilea război mondial fără să ştii nimic despre ideologia naţional-socialismului german ? Fireşte, există istorici care nu văd nimic dincolo de mobiluri economice. Şi totuşi, sînt oare suficiente aceste mobiluri pentru a explica de ce Germania n-a fost satisfăcută cu o expansiune moderată în Europa centrală şi în Africa ? Aceiaşi istorici observă că Germania nu putea nicicum să se declare mulţumită de distribuirea coloniilor după primul război mondial ; dar atunci de ce n-a atacat coloniile ţărilor mai bogate, ca să le anexeze ? Se întîmplă tocmai ca punctul de vedere economic *el singur* să lumineze cel mai puţin cauzele celui de-al doilea război. Dacă scopurile urmărite de Germania nazistă n-ar fi fost decît de ordin economic şi strategic, războiul ar fi avut, de la început, un cu totul alt curs.

Aceeaşi observaţie pare să se aplice şi Revoluţiei franceze. Într-o scrisoare celebră, Friedrich Engels îi căuta cauzele în sărăcia maselor şi în proasta distribuire a bogăţiei naţionale. Or, se pare că Franţa n-a cunoscut niciodată o prosperitate mai generală decît aceea care a precedat anul 1789 şi, chiar dacă acest lucru ar fi cu adevărat discutabil, nu rămîne mai puţin adevărat că revoluţia a fost organizată de intelectuali, iar scopurile ei, înainte de a fi de ordin economic, erau ideologice. Într-adevăr, ea trebuia să fie o *renovatio* de ordin religios, cu implicaţii în toate domeniile existenţei sociale ; altminteri, nu s-ar explica cultul Fiinţei supreme şi al zeiţei Raţiune şi nici acele stranii modificări ale calendarului, ale formulelor de salut etc.,

care marcau sosirea unei noi ere. Toate acestea sînt, în mare parte, valabile şi pentru revoluţia sovietică. Să nu uităm că ruşii nu cunoscuseră defel vreo „revoluţie burgheză" şi aceasta ajungea, în Rusia, cu o încetineală caracteristică. Semnele unei *renovatio* sovietice se inspirau, într-o largă măsură, din acea *renovatio* franceză de la 1789.

Istoricul are prea adesea tendinţa de a da „faptelor" şi cronologiei evenimentelor o importanţă capitală, uitînd că aceste „fapte" au cauze extrem de complexe, ce nu se reduc nicicum la un numitor comun de natură economică.

Nu avem intenţia de a relua aici ceea ce am expus în altă parte cu mai multe amănunte[1]. Ceea ce constituie acum centrul investigaţiei noastre este avîntul ştiinţei moderne. Or, constatînd că ştiinţa modernă presupune o mentalitate foarte diferită de aceea care prezida „ştiinţele" din Renaştere, istoricul ideilor are nu numai dreptul, ci şi datoria de a se interoga asupra *cauzelor care au produs această schimbare enormă a imaginaţiei umane*, ce a dus la transformarea metodelor şi a scopurilor ştiinţelor naturii.

Există, bineînţeles, o mulţime de răspunsuri superficiale la această chestiune fundamentală a istoriei culturii noastre. Fără perfecţionarea lunetei astronomice, se spune, Galilei n-ar fi putut să contribuie la o imagine mai exactă a sistemului solar. Cu toate acestea, fără să se fi slujit de vreun instrument optic, Copernic închipuise de mult un univers heliocentric (sau heliostatic), urmînd un model pitagorician. Iar mult înainte de Copernic, Nicolaus Cusanus postulase, plecînd de la idei scoase din metafizica lui personală, infinitatea universului. Aceasta demonstrează fără nici un efort că perfecţionările tehnicii n-au jucat decît un rol marginal în formarea spiritului ştiinţific modern.

O altă ipoteză, deopotrivă de superficială, afirmă că ştiinţele Renaşterii făcuseră pe deplin dovada faptului că erau lipsite de „valoare de întrebuinţare". Era normal să fie înlocuite de nişte ştiinţe ale căror rezultate de ordin practic – tehnologia modernă – se impuneau întregii lumi prin „valoarea de întrebuinţare" a lor. Postulatul acestei teze este că însăşi metoda lor condamna la eşec ştiinţele din Renaştere precum astrologia, medicina, alchimia şi magia. Nu s-ar putea nega că, în anumite cazuri destul de numeroase, aceste „ştiinţe" înregistraseră eşecuri. Totuşi, nu există absolut nici un motiv pentru a ne îndoi de încrederea generală pe care-o inspirau la vremea lor.

Astrologia nu era infailibilă, dar multe dintre prezicerile ei se dovediseră mai mult ori mai puţin corecte sau au fost ajustate, *a*

posteriori, încît să pară că se referă la evenimente recente. În timp ce eşecurile individuale erau departe de a face să scadă creditul unui astrolog, prezicerile-i exacte sau aproximative erau susceptibile să-i creeze o reputaţie nemeritată. Adevăr sau legendă, astrologul englez John of Eschenden pretinde că a prevăzut epidemia de ciumă din 1347-1348, astrologul german Lichtenberger – naşterea şi activitatea lui Luther, iar un alt astrolog din secolul al XVI-lea, Carion, căruia i se atribuie o mulţime de eşecuri, pare să fi prezis cu exactitate Revoluţia franceză de la 1789… Departe de a fi o ştiinţă în declin, astrologia secolului al XVI-lea inspira o încredere generală – care-i depăşea pesemne cu mult valoarea *reală* de întrebuinţare. Cu toate acestea, lucrurile nu pot fi controlate decît *a posteriori*; pentru oamenii Renaşterii, valoarea relativă de întrebuinţare a astrologiei era la fel de ridicată ca aceea pe care-o atribuim în zilele noastre teoriilor radioactivităţii sau relativităţii.

Cît despre medicina astrologică – o ştiinţă foarte complicată şi riguroasă –, ea nu era poate întemeiată decît pe premise infantile, însă leacurile-i naturale se dovedeau, în anumite cazuri, eficace, ceea ce implică faptul că valoarea ei relativă de întrebuinţare nu trebuie să fi fost inferioară aceleia a astrologiei. Medicii înşişi neavînd nici un motiv să-şi dispreţuiască propriile cunoştinţe teoretice şi practice, n-avem de ce să ne îndoim că n-ar fi avut aceeaşi siguranţă şi acelaşi aplomb precum confraţii lor moderni, ceea ce, în situaţiile cele mai puţin grave, trebuie să fi fost suficient pentru vindecarea pacienţilor. În privinţa acestora, ei erau, în majoritatea cazurilor, atît de ignoranţi, încît puţin le păsa de metodele medicului, cu condiţia să aibă în el o încredere de ordin personal. Lucrurile nu sînt astăzi decît extrem de puţin schimbate din acest punct de vedere, iar dacă toţi doctorii noştri ar fi înlocuiţi, prin miracol, de iatromatematicieni sau de iatrochimişti, majoritatea bolnavilor nici măcar nu şi-ar da seama de aceasta.

Între ştiinţele Renaşterii, alchimia este aceea care a înregistrat eşecurile cele mai constante. În pofida acestui fapt, deoarece avea un rol important de jucat în leacurile iatrochimiei şi chiar în cele ale medicinei astrologice, nu i s-ar putea nega orice valoare de întrebuinţare. În măsura în care era intim legată de ştiinţe cărora foarte puţini le negau eficacitatea, alchimia n-avea nici un motiv să se creadă ameninţată în temeiurile ei. Numărul foarte mare de şarlatani a discreditat-o, fireşte, însă practicile alchimice ale lui Newton ne demonstrează că ea nu încetase să suscite interesul spiritelor celor

mai luminate din veacul al XVII-lea. Cîţiva istorici ai ştiinţelor încă se mai întreabă de ce, dacă alchimia constituia preocuparea fundamentală a lui Newton, savantul a publicat tot, minus materialele care au legătură cu experienţele sale alchimice[2]. Răspunsul este atît de simplu, încît ne miră că este atît de sistematic evitat sau deformat: Newton trăia într-o epocă ce se caracteriza prin triumful puritanismului pe plan politic. Or, puritanismul avea oroare de ştiinţele oculte, pentru că nu erau conforme cu spiritul Bibliei. Newton nu şi-a făcut publice experienţele de alchimie fiindcă avea capul pe umeri şi preferea să şi-l menţină acolo. La fel, proverbiala-i tăcere nu e deloc semnul unei trăsături personale de caracter, ci al unei prudenţe pe care i-o impuneau împrejurările de atunci. Căci constrîngerile psihologice şi chiar fizice exercitate de reforma Bisericii – la protestanţi ca şi la catolici – nu au fost decît cu puţin inferioare acelora exercitate de Revoluţia franceză la apogeul ei sau – *mutatis mutandis* – de revoluţia sovietică.

În ceea ce priveşte magia, nu e nici o îndoială că valoarea ei relativă de întrebuinţare a fost, în vremea Renaşterii, la fel de mare ca aceea a astrologiei. Să nu uităm că, sub eticheta de „magie naturală”, circulau cunoştinţe tehnice foarte variate – de la fabricarea culorilor animale şi vegetale pînă la pirotehnică şi la procedee optice –, ca şi procedee teurgice şi medicale, metode de criptografie, de stenografie şi de telecomunicare, fără a omite tehnicile de manipulare a individului şi a maselor care nu şi-au aflat deplina aplicaţie decît în zilele noastre. Cît despre Arta memoriei, aceasta funcţiona atît de bine, încît e uimitor că a a căzut în desuetudine în cursul secolului al XVII-lea.

Este cu totul evident că ştiinţelor din Renaştere, oricare le-ar fi fost valoarea *reală*, nu le lipsea deloc valoarea *relativă* de întrebuinţare. Toate mărturiile contrare ale contemporanilor sînt, în cea mai mare parte, suspecte, căci provin de la scriitori care vor să obţină un efect facil asupra publicului. Giordano Bruno, care credea cu tărie în ea, nu a şovăit să satirizeze în comedia *Il Candelaio* teoria ficiniană a spiritului; dar a pus-o în gura unui şarlatan fără scupule. Concluziile care au fost trase din pasaje de acest fel scoase din scriitori italieni[3] n-au nici o pertinenţă: e ca şi cînd am judeca personalitatea lui Socrate numai după teatrul lui Aristofan. În cele din urmă, minorităţile care se delectau pe vremea Renaşterii cu satire ale ştiinţelor contemporane trebuie să fi fost mult mai puţin numeroase şi puternice decît grupurile

organizate care, în zilele noastre, protestează împotriva folosirii tehnologiei moderne.

Un alt domeniu în care ne facem o imagine perfect falsă despre Renaştere este acela al învăţămîntului şi al transmiterii cunoştinţelor. Existau pe vremea aceea universităţi celebre şi foarte mîndre de tradiţiile lor, care emiteau diplome valabile. Acestea condiţionau în asemenea măsură exercitarea unei profesii, încît îl vedem pe Agrippa von Nettesheim atribuindu-şi titluri pe care nu le avea ca să ocupe un post unde avea absolută nevoie de ele, chiar şi-n prezenţa unui privilegiu regal ce părea să-l exonereze de aceasta. Neîndoielnic, o diplomă emisă de Sorbona sau de Universitatea din Padova reprezenta o garanţie, căci aceste înalte instituţii aveau reputaţia de a transmite cunoştinţe infailibile, cărora ar fi inutil să le contestăm valoarea *relativă* de întrebuinţare într-un context social dat, după cum ar fi inutil să le contestăm diplomelor înseşi valoarea, *absolută* de astă dată, de întrebuinţare.

Eroarea de principiu săvîrşită de cea mai mare parte a istoricilor culturii revine, în fond, la a le nega validitatea, *astăzi*, acestor cunoştinţe şi diplome. Este foarte evident că nici o universitate din lume n-ar accepta să dea catedra de fizică teoretică sau de semiologie medicală unui diplomat al Sorbonei din 1500. Dar acest straniu raţionament nu trebuie să ducă la convingerea că, de vreme ce cunoştinţele unui absolvent din 1500 sînt refuzate în vremea noastră, erau de asemenea refuzate şi de contemporanii lui – fără a mai pune la socoteală faptul că există discipline umaniste în cazul cărora s-ar putea avea mai multă încredere într-un absolvent din veacul al XVI-lea decît într-unul din 1980.

Societatea Renaşterii nu prezintă decît puţine simptome de decadenţă : ea nu este în „criză”, nutreşte doar îndoieli foarte superficiale asupra propriilor sale instituţii şi adevăruri de ordin ideologic şi practic. Ipoteza lipsei de „valoare de întrebuinţare” a ştiinţelor renascentiste trebuie îndepărtată. Ea nu reprezintă decît o explicaţie *a posteriori* a transformării spiritului ştiinţific şi, ca atare, este lipsită de orice verosimilitate.

Dimpotrivă, dacă voim să pricepem ceva din această enigmă a istoriei care este apariţia ştiinţei moderne – care se iveşte tocmai atunci cînd *nu era nici o nevoie de ea* –, trebuie să pătrundem mai întîi în chiar inima ştiinţelor Renaşterii, dintre care astrologia, din

pricina gradului ei de universalitate, era cea mai importantă (magia, medicina şi chiar alchimia pot fi privite, într-un anumit sens, ca discipline astrologice). Un alt factor fundamental în ansamblul ideologiei Renaşterii este constituit de doctrina creştină şi de instituţiile Bisericii, care nu acceptă niciodată complet mesajul „ştiinţei" : adevărul revelat primează asupra oricărui adevăr temporal, care nu poate avea decît un caracter relativ faţă de cel dintîi.

Ştiinţa modernă rezultă din interacţiunea extrem de complexă a unor forţe ideologice, printr-un proces ce seamănă foarte mult cu selecţia naturală a speciilor. Or, se ştie că aceasta nu este determinată de o lege providenţială, ci de accidentele mediului, acele accidente pe care Jacques Monod le-a numit, poate pe nedrept, „hazard".

Ce şanse are oare o muscă apteră să-şi procure hrana în condiţiile noastre de climă? Nici una, pentru că, nedispunînd de un mijloc rapid de deplasare şi de un adăpost sigur, ca viermii subterani, va fi o pradă uşoară pentru păsări. Acest mutant genetic va fi eliminat prin selecţie naturală. Şi totuşi, aceeaşi selecţie, pe o insulă expusă vînturilor din arhipelagul Galapagos, a distrus complet rasa „normală" a muştelor prevăzute cu aripi, care n-au nici o şansă de a lupta împotriva vîntului. Numai muştele aptere au fost cruţate, fiindcă se deplasează pe sol, iar păsările, din acelaşi motiv mai înainte citat, au dificultăţi în a le prinde.

O muscă apteră este, prin definiţie, o muscă „bolnavă", această mutaţie trebuind să-i suprime facultatea de a supravieţui. Şi totuşi, într-o anumită nişă ecologică, numai aceste mutaţii, aceste produse aberante ale naturii au şansa de a se prezerva.

Exact aşa s-a întîmplat cu spiritul ştiinţific modern, cu spiritul experimental ce renunţă la marile postulate pentru a nu clădi decît raţionamente inductive. Providenţa sau legile (inexistente) ale istoriei triumfale a spiritului hegelian n-au dat brusc naştere unei păsări măiestre, ca să înlocuiască ştiinţele fără de valoare şi de-acum lipsite de atracţie ale Renaşterii. Dimpotrivă : spiritul nostru ştiinţific modern s-a născut ca o muscă apteră care, în marile vîrtejuri ale istoriei din secolul al XVI-lea, a avut norocul de a trece neobservată şi de a nu fi eliminată de neîndurătoarea selecţie naturală. Aceasta a lovit atît de tare ştiinţele Renaşterii, încît le-a răpit orice şansă de redresare.

Vom examina mai îndeaproape situaţia în care musca noastră apteră devine aptă să se înmulţească. Rugurile vrăjitoarelor umpleau Europa ; reforma religioasă ar fi preferat ca singura carte de pe

pămînt să fi fost Biblia şi, în orice caz, nu era dispusă să tolereze nici erosul, nici magia, nici „ştiinţele” contigue ale Renaşterii. O invocaţie magică sau o experienţă alchimică puteau să coste viaţa cuiva. Marea frică învinse totul şi de aceea se renunţă la astrologie, la magie şi la alchimie, oamenii retrăgîndu-se, precum Newton, într-o tăcere prudentă în privinţa intereselor de ordin ocultist. Biserica catolică nu numai că a chemat la transformarea moravurilor, dar s-a pus să apere cu înverşunare ceea ce credea ea că are mai preţios, tomismul. Galilei a trecut foarte aproape de rug nu fiindcă ar fi fost un reprezentant al „ştiinţei moderne” (ceea ce cu siguranţă nu era), ci fiindcă îndrăznise să se opună tomismului. Bruno a fost devorat de flăcări pentru că era un magician impenitent, nu pentru că apăra ideile cardinalului de Cusa. Pretutindeni, oamenii s-au dedat unor ocupaţii mai inofensive, ce nu puteau contraria imaginea pe care şi-o făceau despre lume şi societatea umană una ori alta dintre Bisericile creştine. Constrîngerea i-a silit să se exprime cu prudenţă, să-şi ascundă cu grijă scopurile. Cîţiva pitagoricieni entuziaşti care se numeau Galilei sau Kepler au subzistat, însă rasa lor era pe cale de extincţie. Au existat oameni ca Descartes şi Bacon, mereu bănuiţi de a fi avut simpatie pentru farsa rozicrucienilor şi ale căror adevărate intenţii nu sînt deloc uşor de descifrat. Erau ei reprezentanţii unei lumi noi ? Dacă da, nu era cu certitudine vorba de lumea ce avea să vină, după cum nici filozofia lor nu era o „filozofie modernă”.

La un moment dat, cenzura transformase personalitatea : oamenii pierduseră obiceiul de a-şi utiliza activ imaginaţia şi de a gîndi prin „calităţi”, căci lucrul acesta nu mai era permis. Pierderea facultăţii de imaginaţie activă a antrenat în mod necesar observarea riguroasă a lumii materiale, iar aceasta s-a tradus printr-o atitudine de respect faţă de orice date cantitative şi de suspiciune faţă de orice aserţiune de ordin „calitativ”.

Într-un anume sens, se poate spune că muştele care zboară au despre lume o imagine complet diferită de aceea a muştelor care se tîrăsc pe pămînt, din pricină că nu posedă aripi. Dar această comparaţie pare să implice o judecată de valoare de care s-ar voi absolut scutită. Omul Renaşterii şi omul zilelor noastre şi-au păstrat poate aceeaşi formă exterioară, însă cel din urmă este o mutaţie psihologică a celui dintîi, înlăuntrul aceleiaşi specii. Cei ce afirmă că omul Renaşterii simţea, cugeta şi acţiona ca noi se înşală enorm. Dimpotrivă, noi avem obiceiul de-acum multisecular de a refula în noi

înşine tot ceea ce constituia imagine a lumii la omul Renaşterii, pînă într-atît încît acesta se confundă cu „umbra” noastră, cu ceea ce am învăţat, prin educaţie, să extirpăm şi să mutilăm din noi înşine. Adăpostim încă în noi un confrate debil, din pricină că nu ne putem debarasa complet de el. Dacă el este caricatura noastră – de vreme ce acumulează într-însul trăsăturile noastre cele mai infantile şi mai ridicole –, să încercăm pentru o clipă să ne punem în locul lui : fireşte, este foarte probabil ca el să nu aibă despre noi o imagine mai măgulitoare decît aceea pe care ne-o facem noi despre el. Dar orice comunicare este imposibilă, iar barierele de vîrstă nu se ridică niciodată. De aceea, e mică speranţa că într-o zi ne-am putea înţelege şi strînge mîna. Dar e încă şi mai redusă posibilitatea ca acest oaspete neliniştitor din profunzimile noastre să dispară vreodată.

În lipsa putinţei de a ajunge la o înţelegere cordială, trebuie să învăţăm a-l privi fără prea multă superioritate. Căci noi am pierdut ceea ce el avea, iar el nu are ceea ce noi am cucerit. Pînă la urmă, aceste cantităţi sînt egale. Dacă noi am realizat cîteva dintre dorinţele cele mai arzătoare ale imaginaţiei sale, nu trebuie să uităm că am distrus tot pe-atîtea şi că acestea s-ar putea vădi irecuperabile.

2. De ce anul 1484 a fost atît de redutabil ?

În genul de istorie pe care contemporanii noştri îl cultivă, nu se dă importanţă decît unor evenimente care, pentru oamenii din Renaştere, aveau probabil doar una secundară. Dimpotrivă, se ignoră ceea ce, în mod vădit, în ochii lor era efectiv marcat de o importanţă crucială.

După cronologiile noastre, anul 1484 nu prezintă nici un interes deosebit : Columb încă nu plecase, turcii nu forţau mai mult decît de obicei porţile Occidentului, războiul de la Neapole, care avea să producă răspîndirea europeană a uneia dintre cele mai interesante boli, sifilisul, încă nu izbucnise, Reforma, în sfîrşit, era încă departe… Singurul eveniment ce poate fi atribuit acestui an este naşterea lui Luther, deşi autorii moderni preferă s-o plaseze în 1483, Luther însuşi înclinînd cînd pentru una, cînd pentru cealaltă dintre date.

Nu fără uimire deci vom afla că astrologii vremii atribuiau anului 1484 o importanţă cu adevărat colosală. Cel puţin de astă dată nu e vorba de o corecţie *a posteriori*, din moment ce aceia care aşteptau ca ceva să se întîmple, vizibil şi palpabil, în 1484, fură cu atît mai decepţionaţi.

Al-Kindî, a cărui teorie a radiaţiilor stelare o cunoaştem deja, formulase de asemenea o teorie a conjuncţiilor generale ale planetelor şi a influenţei lor asupra destinului religiilor. Conjuncţiile generale depind de conjuncţiile periodice ale planetelor superioare, Jupiter şi Saturn, pentru că acestea înaintează mai încet. După al-Kindî, existau „conjuncţii mici ale planetelor, care se produceau o dată la douăzeci de ani, apoi «medii», o dată la două sute patruzeci de ani, şi în sfîrşit mari, o dată la nouă sute şaizeci de ani. Acestea din urmă exercitau o influenţă capitală nu numai asupra naturii perceptibile, ci şi asupra faptelor politice şi religioase : fiecare mare conjuncţie inaugura o nouă eră în istorie”[4]. Evul Mediu creştin era la curent cu această teorie prin *Liber magnarum coniunctionum* al lui Albumasar, discipol al lui al-Kindî. Roger Bacon o aplică la naşterea marilor personalităţi ale istoriei şi a adevăraţilor (sau falşilor) profeţi, cu o periodicitate de trei sute douăzeci de ani. Regăsim în lista sa mai întîi pe Alexandru cel Mare, apoi pe Isus, Mani şi Mohamed[5].

Într-adevăr, o *coniunctio magna* a avut loc, în anii 7-6 a.C., în semnele Peştilor şi Berbecului. Kepler, care studiase atent *coniunctio magna* din 1604 (în Săgetător), a scris două tratate (*De Stella nova* şi *De Vero anno*) în care se ocupă de „adevărata dată” a nativităţii Domnului.

Cu prilejul conjuncţiei din 1604, o stea *nova* apăruse pe firmament „în chiar locul în care cele trei planete [superioare] se reuniseră”[6]. De aceea Kepler credea că o stea nouă anunţase deopotrivă naşterea lui Isus – şi aceasta fusese steaua Magilor :

> Această acţiune a marilor conjuncţii asupra existenţei umane nu se explică îndestulător prin natură ; a trebuit ca Dumnezeu însuşi să le răsădească oarecum : experienţa atestă că El aşează pe firmament aceste mari conjuncţii împreună cu stele minunate *extra ordinari* ori alte lucrări admirabile ale providenţei Sale. De aceea a fixat naşterea fiului Său, Cristos, Mîntuitorul nostru, în chiar momentul marii conjuncţii ce-a avut loc în semnele Peştilor şi Berbecului, *circa punctum aequinoctialem*, subliniind această dublă faptă, evenimentul care se petrecea pe Pămînt şi conjuncţiile care se arătau în cer, prin apariţia unei stele noi ; prin mijlocirea acesteia, El a îndreptat magii de la Răsărit către Palestina, către tîrgul Bethleemului şi către ieslea în care tocmai se născuse Regele iudeilor[7].

Kepler n-a fost singurul atent la urmarea conjuncţiei din 1604 ; redactorii manifestelor rozicruciene au speculat-o şi ei, de vreme ce

au plasat data morţii lui Christian Rosenkreuz în 1484, iar data descoperirii mormîntului său în 1604, ceea ce reprezintă exact intervalul dintre două mari conjuncţii[8]. Nu avem de ce să ne mirăm că „farsa” rozicrucienilor a înflăcărat marile spirite ale Europei de atunci : data coincidea perfect cu datele astrologice şi o reînnoire a lumii era aşteptată după 1604. Dezvăluirea ordinului secret întemeiat de Christian Rosenkreuz nu făcea decît să satisfacă speranţa trezită de evenimentul a cărui importanţă este subliniată de Kepler. Cînd Johann Valentin Andreae, care era unul dintre principalii lor autori, a calificat manifestele rozicruciene de *ludibrium* – ceea ce efectiv erau –, nimeni n-a voit să-l creadă. Iar Frances A. Yates explică multe date ale existenţei lui Descartes printr-o urmărire obstinată a rozicrucienilor, ale căror urme le-a şi regăsit, într-un anumit sens[9].

Kepler nu era nici primul, nici ultimul care să se ocupe de horoscopul lui Isus Cristos. Cardinalul Pierre d’Ailly (Petrus de Alliaco, 1350-1425) dăduse tonul, urmat, în epoca Renaşterii, de marele astrolog Luca Gaurico şi de nu mai puţin celebrul Girolamo Cardano. Horoscopul întocmit de Pierre d’Ailly şi reluat de Cardano formează baza tuturor tentativelor succesive de acest fel, precum aceea a lui Ebenezer Sibly (*A New and Complete Illustration of the Occult Sciences*, London, 1790). Ce se putea citi în horoscopul lui Isus ? Paternitatea divină, naşterea unei case regale, naşterea neprihănită, umilinţa, condamnarea şi crucificarea sa[10], pe scurt, toată povestea vieţii şi a morţii sale umane. Fireşte, faptul că un cardinal şi un episcop (Gaurico) s-au ocupat de horoscopul lui Isus este un semn că lucrul, fără a fi comun şi nici lipsit de primejdie, era totuşi posibil între anumite limite. Într-adevăr, dacă admitem teza celor două naturi – divină şi umană – ale lui Isus, nu e deloc absurd să-i aplicăm *omului* limitările destinului astral. Bineînţeles, Biserica nu privea cu ochi buni nici aceste tentative, nici astrologia în general.

D’Ailly, Gaurico şi Cardano calculaseră tema naşterii lui Isus după datele convenţionale ; Kepler a calculat-o pentru primăvara anului 6 dinaintea erei creştine, iar Silby, n-am şti să spunem de ce, pentru 25 decembrie al anului 45 din era creştină. Dintre toţi, Kepler, influenţat de evenimentele astrologice ale anului 1604, este cel mai subtil, căci el pune în relaţie naşterea Mîntuitorului cu o *coniunctio magna* şi cu apariţia unei *nova*.

Doctrina conjuncţiilor, derivată din al-Kindî şi Albumasar, a fost legată de mai multe teorii ale ciclurilor cosmice formulate de Roger

Bacon, Pietro d'Abano, abatele Trithemius, Adam Nachemoser, Johannes Kepler… Între ele nu e o concordanţă perfectă, totuşi toate pornesc de la datele lui al-Kindî, pe care W.-E. Peuckert le rezumă în aceşti termeni :

> Conjuncţia planetelor superioare se repetă la fiecare 20 de ani ; ea se schimbă de patru ori la rînd între semnele unei triplicităţi [triunghi] ; în sfîrşit, după 240 de ani, trece la triplicitatea următoare în ordinea semnelor şi-şi repetă ciclul ; la fel într-a treia şi a patra triplicitate. La capătul a de patru ori 240 de ani (960), ea se află la punctul de plecare, primul semn al primei triplicităţi, la acelaşi grad ca şi la început şi, trecînd la gradul următor, începe un nou ciclu. Există aşadar trei perioade sau cicluri principale :
> 1. Mic, de 20 de ani, între două conjuncţii ;
> 2. Mediu, de 240 de ani, de la o triplicitate la alta ;
> 3. Mare, de 960 de ani, pînă la revenirea conjuncţiei în acelaşi loc al zodiacului.
>
> Ultimul, care acoperă cam un mileniu, indică o reînnoire completă a lumii ; aceasta implică îndeosebi o religie nouă. Cel mediu se reduce la mari tulburări politice, schimbări de domnie etc. Cel mic, în sfîrşit, indică în general evenimente importante, succesiuni regale, revoluţii şi alte crize de Stat[11].

Dacă am lua aceste precizări *ad litteram*, anii 1484 şi 1604 ar fi excluşi de pe lista tuturor conjuncţiilor. Or, conjuncţii foarte importante au avut loc în 1345 în Vărsător, în 1484 în Scorpion şi în 1604 în Săgetător. În decembrie 1348, în *Summa iudicialis de accidentibus mundi*, astrologul englez John of Eschenden scria, în legătură cu marea ciumă care tocmai făcea ravagii în Europa :

> Este exact ce scrisesem eu în anul 1345. Căci tot ce prezisesem atunci privind evenimentele amintite mai înainte corespundea părerii multor astronomi. Relele pe care le anunţasem s-au produs după 1345 şi la scară mare. Mortalitatea a fost atît de mare în 1347 şi 1348, încît întreaga lume părea pradă revoluţiei, iar în multe ţări fuseseră abandonate oraşe şi sate ; rarii supravieţuitori fugeau din acele locuri lăsîndu-şi în urmă casele şi bunurile ; nimeni nu îndrăznea să-i vadă măcar pe bolnavi, nici să îngroape morţii, căci se temea să nu se molipsească[12].

Se pare deci că adevărata periodicitate a conjuncţiilor semnificative nu era nicidecum de două sute patruzeci de ani, ci între o sută douăzeci şi o sută patruzeci de ani.

Deoarece John of Eschenden se referea, în 1348, la o profeţie anterioară pe care n-o avem, s-ar putea încă la rigoare conchide că n-o formulase decît ulterior. Dimpotrivă, ştim că în Italia, în secolul al XV-lea, se aştepta sosirea unui profet[13], care trebuia să se nască sau să se manifeste în 1484. În octombrie 1484, olandezul Paul din Middelburg, episcop de Urbino, alcătui *Prognostica ad viginti annos duratura*, în care încerca să amîne naşterea profetului, considerînd că efectele conjuncţiei s-ar întinde pe douăzeci de ani. În consecinţă, „micul profet” ar fi trebuit să se nască în 1503 şi să activeze timp de nouăsprezece ani[14]. Plagiat de germanul Johannes de Clara Monte (Lichtenberger) în *Practica* sa, Paul din Middelburg se plîngea de asta în 1492, într-o *Invectiva in supersticiosum quemdam astrologum* – ceea ce n-a împiedicat ca profeţiile lui Lichtenberger să aibă mai tîrziu un răsunet enorm în Europa de Nord, căci s-a văzut în ele o anticipare cu adevărat stranie a apariţiei lui Luther. Iată ce prezicea Lichtenberger în legătură cu conjuncţia dintre Jupiter şi Saturn în Scorpion, la 25 noiembrie 1484 :

> Această remarcabilă constelaţie şi concordanţă a astrelor arată că trebuie să se nască un mic profet care va interpreta perfect Scripturile şi va furniza răspunsuri cu un mare respect pentru divinitate şi va readuce la ea sufletele omeneşti. Căci astrologii îi numesc mici profeţi pe aceia care aduc schimbări în legi sau creează ceremonii noi sau dau o interpretare diferită cuvîntului pe care oamenii îl consideră divin […].
>
> Spun că pe pămîntul supus Scorpionului [Germania] un profet se va naşte şi că mai înainte se vor vedea pe cer lucrurile cele mai stranii şi mai rare, dar nu e posibil să spunem la care capăt al Pămîntului, dacă va fi către sud sau către nord, atît de numeroase şi contradictorii sînt opiniile savanţilor. Albumazar crede că va fi în semn de apă şi către sud. Dar majoritatea astrologilor crede că se va produce către nord. Fie aşa cum va voi, zice Messahala, se va naşte într-o ţară moderată în privinţa căldurii şi a umezelii […].
>
> Se vede un călugăr într-un veşmînt alb cu diavolul cocoţat pe umeri. Are o mantie largă ce atîrnă pînă la pămînt, cu mîneci largi, şi un călugăr tînăr îl urmează […].
>
> Va avea o inteligenţă foarte vie, va şti multe lucruri şi va poseda o mare înţelepciune ; cu toate acestea, va rosti adesea neadevăruri şi va avea o conştiinţă exaltată. Şi precum un Scorpion, căci această conjuncţie se efectuează în Casa lui Marte şi în tenebre, va împroşca

deseori veninul pe care-l are în coadă. Şi va fi pricină de mari vărsări de sînge. Şi cum Marte îi este vestitor, se pare că va confirma credinţa Chaldeenilor, după cum mărturiseşte Messahala[15].

Luther s-a născut, foarte probabil, la 10 noiembrie 1483, însă Philipp Melanchthon, care credea cu tărie în astrologie, îi raportează naşterea la profeţiile lui Lichtenberger, încît alte date alternative au apărut, în special 22 octombrie şi 23 noiembrie 1484. Astrologul cel mai în vogă al epocii, Luca Gaurico, a calculat horoscopul lui Luther pentru 22 octombrie, ora unu şi zece minute dimineaţa ; se vedeau în el limpede acţiunile şi soarta unui eretic. Dimpotrivă, astrologii germani Carion şi Reinhold, ambii favorabili Reformei, l-au calculat la aceeaşi dată, dar la orele nouă dimineaţa, ceea ce dădea un rezultat cu totul diferit.

Toate acestea ţin de simpatiile astrologilor înşişi pentru o partidă sau alta. Ceea ce nu s-ar putea însă pune la îndoială este că se aştepta, în Italia şi în Europa de Nord, venirea unui „mic profet" pentru anul 1484, din cauza conjuncţiei dintre Saturn şi Jupiter în triunghiul de apă : mărturiile lui Paul din Middelburg şi ale lui Johannes Lichtenberger sînt formale.

Efectele conjuncţiei trebuiau totuşi să acopere şi un alt domeniu. De astă dată, explicaţia n-ar putea fi decît una *a posteriori*, ceea ce n-a împiedicat-o de a fi general acceptată şi adoptată. Se ştie că, dacă ciuma a făcut ravagii în secolul al XIV-lea, sifilisul – considerat şi el o formă de ciumă – a provocat unele comparabile între secolele al XVI-lea şi al XIX-lea. Or, importată din America, „boala frîncă" (*mal[um] de Frantzos, morbus gallicus, malum Franciae*) deveni o epidemie teribilă o dată cu campaniile lui Carol al VIII-lea la Neapole (1495)[16]. Chiar la sfîrşitul secolului al XV-lea, Joseph Grünpeck, astrolog la curtea lui Maximilian al Austriei, a dat o explicaţie astrologică acestui fenomen în *Tractatus de Pestilentiali Siorra sive Mala de Frantzos, Originem Remediaque Ejusdem Continens. Compilatus a venerabili viro Magistro Joseph Grünpeck de Burckhausen super Carmina quaedam Sebastiani Brandt utriusque Juris Professoris* (Augsburg 1496)[17]. Iată ce scria Grünpeck : „S-a abătut peste lume această maladie crudă, nemaipomenită şi de necrezut, boala frîncă pe care conjuncţia [din 1484] a făcut-o să treacă din Franţa în Italia de Nord şi de acolo în Germania ; aceasta s-a produs, după cum ne-am dat seama, pentru că Jupiter domneşte peste Franţa ;

or, [Jupiter] este o planetă caldă şi umedă"[18]. Aceeaşi interpretare este reluată şi aprofundată de astrologul Jean Astruc (1684-1765), în tratatul *De morbis venereis* din 1736[19].

Cu totul remarcabil e că tratamentul local cu mercur – care continuă să fie folosit în zilele noastre, nu fără eficacitate – nu este, la origine, decît un leac astrologic şi alchimic pentru *malum de Frantzos*[20].

Epidemia de sifilis şi naşterea reformatorului Luther au fost doar efectele palpabile atribuite mai pe urmă conjuncţiei din 25 noiembrie 1484. Efectele ei impalpabile s-au dovedit totuşi de o importanţă mult mai mare.

Marvin Harris, strălucit reprezentant al antropologiei ecologice americane, a interpretat recent vînătoarea de vrăjitoare ce începe la sfîrşitul secolului al XV-lea ca o tactică a Bisericii menită a deturna atenţia opiniei publice : într-adevăr, suspiciunea, insinuîndu-se în toate comunităţile umane din Europa, devenea principala aliată a Bisericii, îngăduindu-i să-şi controleze mai bine supuşii. Harris crede că, în fond, această *Witchcraze* a fost doar un răspuns, foarte subtil, al autorităţilor ecleziastice la mişcările milenariste şi ţărăneşti care reprezentau o ameninţare gravă şi imediată pentru ordinea stabilită, religioasă şi socială. Prin persecuţia marginalilor se viza, în realitate, instaurarea unui climat de teroare al cărui scop era să împiedice formarea unor largi mişcări de opinie şi de masă[21].

Nu credem însă că intenţiile papei Inocenţiu al VIII-lea au fost atît de ambiţioase. Toţi istoricii sînt de acord asupra faptului că semnalul vînătorii de vrăjitoare a fost bula papală *Summis desiderantes affectibus*. Or, data la care a fost ea promulgată este frapantă : 5 decembrie 1484, tocmai după conjuncţia de la 25 noiembrie !

Se ştie că Inocenţiu al VIII-lea devenise un adversar redutabil al magiei, al astrologiei şi al Cabalei ; îl persecutase pe Pico della Mirandola şi-l ameninţase pe canonicul Marsilio Ficino. Aceasta implică faptul că era constant informat asupra ştiinţelor oculte. Un eveniment atît de important precum conjuncţia din 1484, asupra căreia, în luna octombrie, putea citi lucrarea destul de tulburătoare a lui Paul din Middelburg, nu era în măsură decît să-i sporească temerile. Dacă ar fi aşteptat cîţiva ani, opusculul lui Lichtenberger i-ar fi dezvăluit că „micul profet" de care avea a se apăra era un călugăr îmbrăcat în alb… Este totuşi probabil că, în cazul în discuţie, Inocenţiu al VIII-lea era convins de inanitatea invenţiilor astrologiei,

care avea atîta influenţă asupra maselor şi era susceptibilă de a fi folosită împotriva intereselor Bisericii catolice, dar nu putea să-i atace frontal pe nişte oameni învăţaţi şi puternici, dintre care unii ocupau importante funcţii ecleziastice. Se gîndi totuşi să pregătească terenul pentru un succesor mai norocos, care ar fi putut să-şi permită, în alte împrejurări, să-i reducă la tăcere (aceasta s-a întîmplat un secol mai tîrziu, sub Sixt al V-lea). Pentru moment, Inocenţiu al VIII-lea se mulţumi să declanşeze un puternic mecanism de represiune împotriva magiei populare, nutrind probabil înţeleapta speranţă că acest lucru va sfîrşi, într-o bună zi, prin a lovi deopotrivă magia celor cultivaţi.

Previziunile pe termen foarte lung pe care papa Inocenţiu al VIII-lea pesemne că le-a făcut cînd a promulgat bula din 1484 s-au relevat nu numai exacte, dar i-au depăşit, probabil, cele mai mari speranţe. Căci papa n-avea de unde să ştie că un ajutor nesperat îi va veni chiar din partea aceluia de care se temea, micul profet aşteptat în 1484 : Martin Luther.

Nu este exclus ca succesorii lui Inocenţiu să fi avut intenţia de a-i continua planurile secrete. Pentru aceasta, aveau nevoie de oameni foarte abili şi docţi, precum Pico della Mirandola. Şi nu e deloc surprinzător că acesta, care era bine informat despre proiectele Curiei romane, s-a pus să redacteze un mare tratat împotriva astrologiei. La începutul secolului al XVI-lea – dovadă scrierile abatelui Trithemius şi ale lui Bernard din Como –, bula lui Inocenţiu al VIII-lea începuse să-şi producă efectele, iar persecuţia vrăjitoarelor luase un caracter mai sistematic. Însă Curia, pare-se, avea acum un interes mai slab decît înainte, pentru că profeţiile din 1484 nu se realizaseră, iar în Europa a domnit pînă în 1517 o scurtă perioadă de acalmie. Jurişti precum Andreas Alciatus sau Gianfrancesco Ponzinibio contestau autoritatea Bisericii în procesele de vrăjitorie, iar poziţia lor liberală şi sceptică ar fi prevalat, probabil, dacă nu şi-ar fi făcut apariţia tocmai Luther. Prezenţa acestui duşman atît de puternic i-a permis Bisericii să ia măsurile extreme pe care Inocenţiu al VIII-lea le pregătise încă din 1484, prin bula sa *Summis desiderantes affectibus*.

Capitolul IX

Marea cenzură a fantasticului

1. Abolirea fantasticului

În anumite cărţi de istorie se afirmă încă, probabil sub influenţa protestantismului liberal, că Reforma a fost o mişcare de emancipare, al cărei scop era descătuşarea omului de sub tutela represivă a Bisericii catolice. Dată fiind mulţimea de secte protestante, această idee n-ar putea fi întru totul falsă, dar, fără îndoială, nu corespunde intenţiilor originare ale Reformei şi nici ideologiei principalelor ramuri reformate, luteranismul şi calvinismul.

Răsfoind manualele de istorie, întîlnim adesea această explicaţie dată Reformei : la începutul secolului al XVI-lea, exista o Biserică bogată, care se organizase într-un Stat puternic şi acţiona ca atare ; clerul şi călugării se ocupau şi ei, în cea mai mare parte, de treburile seculare ; traficul cu cele spirituale prospera ; Luther a venit să pună capăt acestei situaţii, printr-o *reformă liberală* : recunoscu clerului dreptul la căsătorie, reduse la minimum formele exterioare ale ritualului, pentru a se concentra asupra experienţei religioase intime.

Este o explicaţie care ia efectele drept cauze şi se mulţumeşte cu un punct de vedere moralizator care, oricît ar fi de util în principiu, nu este mai puţin primejdios în aplicaţiile sale. Dimpotrivă, un vînt liberal străbătuse Biserica în Renaştere, ceea ce, din pricina prăpastiei ce se crease între mentalitatea modernă a clerului şi morala creştină, dusese la numeroase abuzuri. În acel moment a intervenit Luther, pentru a restabili puritatea mesajului creştin.

Departe de a se manifesta ca o mişcare liberală, Reforma a reprezentat, dimpotrivă, o mişcare radical-conservatoare în sînul

Bisericii, unde avusese numeroşi precursori (dintre care va fi suficient să-l menţionăm aici pe predicatorul Savonarola din Florenţa).

Reforma nu pretindea să „emancipeze” individul ; în schimb, viza să restabilească pe lume o *ordine creştină*, considerînd Biserica catolică – devenită, în ochii ei, o instituţie temporală – incapabilă să o menţină.

De aceea, reformatorii consideră Biserica drept un adaos inutil care nu răspunde spiritului creştinismului şi, printr-o reîntoarcere la Biblie, înţeleg nu numai să conteste instituţia catolică, ci şi *să restabilească puritatea originară a comunităţii creştine*.

Reînnoirea aşteptărilor eshatologice, iconoclasmul, refuzul practicilor ecleziastice tradiţionale, participarea generală la cult, acceptarea căsătoriei clerului ca un *malum necessarium* îngăduit de Sfîntul Pavel sînt doar unele dintre aspectele Reformei. Reflexul ei cel mai important, care, sub influenţa lui Philipp Melanchthon, se va manifesta în cele din urmă mai puţin în Biserica luterană decît în aceea a lui Jean Calvin de la Geneva şi la puritanii din Anglia, este *refuzul culturii „păgîne” a Renaşterii în bloc, singurul ei substitut fiind studiul Bibliei*. Spre a realiza acest scop, ramurile protestante nu şovăie să desfăşoare o intoleranţă care, la început, a depăşit-o în mod sigur pe aceea a Bisericii catolice, devenită mai indulgentă datorită experienţei Renaşterii.

Caracteristic Reformei este că, neacceptînd nici o altă referinţă culturală în afara Bibliei, a repetat o situaţie din istoria creştinismului primitiv corespunzătoare unei faze de început a acestuia : cea a unei secte evreieşti pornind, cu o extremă rezervă, dialogul cu gentilii. Departe de-a abroga Tora, Vechiul Testament, ea îl acceptă în bloc, chiar dacă anunţă că viaţa creştinului este pusă nu sub semnul Legii, ci sub acela al Graţiei. Or, religia iudaică are caracteristic faptul că, trăgîndu-şi originalitatea din reacţia contra cultelor canaanite, este aniconică şi se străduieşte să dea o semnificaţie *istorică* la ceea ce, pentru popoarele vecine, nu era altceva decît un cult periodic de fertilitate[1].

De aceea, unul din cele mai importante scopuri ale Reformei este de a extirpa cultul idolilor din sînul Bisericii. Consecinţele acestui iconoclasm sînt enorme, dacă ne gîndim la controversele în jurul Artei memoriei suscitate de Bruno în Anglia : în fond, Reforma izbuteşte să producă *o cenzură radicală a imaginarului, pentru că fantasmele nu sînt nimic altceva decît idoli concepuţi de simţul intern*.

Cultura Renaşterii era o cultură a fantasticului. Ea acorda o greutate imensă fantasmelor suscitate de simţul intern şi dezvoltase la extrem facultatea umană de *a opera activ asupra fantasmelor şi cu fantasmele*. Crease o întreagă dialectică a erosului, în care fantasmele, ce se impuneau mai întîi simţului intern, sfîrşeau prin a fi manipulate după voie. Credea cu tărie în puterea fantasmelor, care se transmiteau de la aparatul fantastic al emiţătorului la acela al receptorului. Credea de asemenea că simţul intern era locul prin excelenţă al manifestărilor forţelor transnaturale – demonii şi zeii.

Stabilind caracterul idolatru, nelegiuit al fantasmelor, Reforma aboleşte dintr-o dată cultura Renaşterii. Şi, fiindcă toate „ştiinţele" Renaşterii erau edificii al căror material de construcţie îl alcătuiau tocmai fantasmele, ele trebuiră deopotrivă să sucombe sub greutatea Reformei.

Dar se pune întrebarea – care a fost reacţia Bisericii catolice ? În fond, în afara dezavantajelor manifeste ale unei divizări interne, spiritul Reformei nu putea decît să-i convină. Pentru a-i răspunde lui Luther şi puritanismului, Biserica şi-a pus în mişcare propria-i reformă (pe care istoricii au obiceiul de a o numi Contrareformă). Aceasta, departe de a consolida poziţiile asumate de catolicism în epoca Renaşterii, s-a detaşat net de ele ca să se îndrepte în acelaşi sens ca şi protestantismul. Sub semnul *rigorii* s-a desfăşurat Reforma, atît la protestanţi, cît şi la catolici.

Cu toate acestea, Contrareforma îşi are caracteristicile-i proprii, ce prezintă o importanţă aparte. Biserica şi-a precizat noua linie de conduită la Conciliul din Trento (Tridentinum), desfăşurat în a doua jumătate a secolului al XVI-lea (1545-1563). Ea a hotărît să încredinţeze instrumentul Inchiziţiei, care fusese creat în secolul al XII-lea cu prilejul campaniilor anticathare şi care se aflase, tradiţional, în mîinile fraţilor predicatori (dominicani), unui nou ordin rigorist ivit în secolul al XVI-lea : Compania lui Isus, întemeiată de Ignaţiu de Loyola. De atunci înainte, numele Sfintei Inchiziţii se confundă cu acela al iezuiţilor.

În practica spirituală a iezuiţilor, cultura fantastică a Renaşterii se arată o ultimă oară în toată forţa ei. Într-adevăr, educarea imaginarului reprezintă metoda predată de Ignaţiu de Loyola în ale sale *Exerciţii spirituale* (*Exercicios espirituales*, *Exercitia spiritualia*), tipărite în 1596. Discipolul este chemat să practice un fel de Artă a memoriei. În cursul exerciţiilor, el trebuie să-şi reprezinte chinurile

atroce ale Infernului, suferinţele umanităţii înaintea încarnării lui Cristos, naşterea şi copilăria Domnului, predicile sale de la Ierusalim – în vreme ce Satan, din rezidenţa lui din Babilon, îşi răspîndeşte în lume cohortele de demoni –, în sfîrşit calvarul, răstignirea şi resurecţia lui Cristos. Nu e vorba de o simplă meditaţie, ci de un teatru interior cu fantasme în care practicantul însuşi trebuie să se închipuie ca spectator. El nu e doar obligat a înregistra ceea ce se întîmplă, ci trebuie să perceapă actorii prin simţurile văzului, auzului şi pipăitului (*Secunda Hebdomada, dies* I-VII). Introiectată în propriu-i aparat fantastic, fantasma practicantului este considerată a participa – într-un mod mai mult sau mai puţin activ – la derularea scenariului.

Exerciţiile lui Loyola trag evident folos din marile realizări ale Renaşterii pe planul manipulării fantasmelor. Dar aceste fantasme sînt puse aici exclusiv în slujba credinţei, pentru a realiza reforma Bisericii, ceea ce revine la a spune că *se opun activ moştenirii Renaşterii*.

La Loyola, *cultura fantasticului îşi întoarce armele împotriva ei înseşi*. La capătul cîtorva decenii, acest proces de autodistrugere va fi aproape desăvîrşit.

2. Cîteva paradoxuri istorice

Nu este în intenţia noastră să rămînem pe terenul generalităţilor. Caracterul şi progresele Reformei la protestanţi şi la catolici vor fi ilustrate cu cîteva exemple alese la întîmplare. Ele ar putea fi indefinit multiplicate. Nu am încercat să trasăm istoria ori fenomenologia Reformei. Cartea de faţă îşi propune, într-adevăr, să înregistreze concepţiile unei vîrste fantastice, apogeul şi declinul lor. Reforma ne interesează doar în măsura în care fantasticul şi, în consecinţă, profunda modificare a imaginaţiei umane ce a urmat au fost produse de ea.

În contrast cu primele două părţi ale acestei cărţi, nu am supus cultura Reformei unei analize riguroase. La urma urmei, ea nu va fi abordată aici decît în măsura în care mai adăposteşte încă reminiscenţe din *mundus imaginalis* al Renaşterii, pe care se străduieşte să le exorcizeze şi să le anihileze prin toate mijloacele. În cursul veacului al XVI-lea, asistăm la un fenomen extrem de caracteristic, care este *ambivalenţa* culturii anumitor personaje precum Cornelius Agrippa

sau Giordano Bruno. Sînt reprezentanţi ai Renaşterii fantastice care nu suferă mai puţin, prin aceasta, influenţa profundă a protestantismului. Uneori, aceste două direcţii de neconciliat ale spiritului rămîn una alături de alta, fără a se întrepătrunde : este cazul lui Agrippa, care nu e numai unul dintre cei mai faimoşi autori de ocultism, ci şi unul dintre cei mai neîmblînziţi adversari ai ocultismului ! Dar există şi tentative subtile de conciliere, precum aceea a lui Bruno, care se dovedeşte imposibilă şi care ajunge, pentru autorul ei, la un eşec sîngeros.

În secolul al XVII-lea, asistăm la două fenomene curioase : Reforma îşi arată fructele, iar oamenii încep să gîndească, să vorbească, să acţioneze şi să se îmbrace într-un fel cu totul nou, numai că aceasta se petrece la fel de bine în tabăra protestantă ca şi în tabăra catolică, astfel încît, deşi divizarea *exterioară* dintre Biserici subzistă, deosebirile dintre *spiritul* Reformei protestante şi acela al Reformei catolice s-au redus la nişte chestiuni mai curînd futile, ca administrarea împărtăşaniei, spovedirea păcatelor şi căsătoria clerului. Este vorba de un proces de *normalizare*, ce se traduce prin apariţia unei noi culturi prezentînd trăsături aproape unitare de la Londra la Sevilla şi de la Amsterdam la Wittenberg, la Paris şi la Geneva. În chiar momentul în care confesiunile creştine ivite din schisma Occidentului sfîrşesc prin a-şi accepta antagonismele profunde, aceste antagonisme se vor mărgini manifest, finalmente, la nişte chestiuni de organizare internă, care nu mai au nimic de-a face cu chestiunea fundamentală a esenţei creştinismului. Fără să renunţe la tradiţiile-i milenare, Biserica catolică se mişcă în direcţia protestantismului ; la rîndul lui, acesta, fără să renunţe la reformele pentru care îşi declanşase bătăliile victorioase pe plan local, se consolidează în mari instituţii asemănătoare din ce în ce mai mult cu Biserica catolică. Este momentul în care confesiunea catolică şi ramurile protestante s-au apropiat, fără să-şi dea seama, la maximum. Nu mai e vorba, de aici înainte, de Reformă şi de Contrareformă ; fără să vrea vreodată s-o recunoască, marile confesiuni din Occident nu mai duc o luptă solitară. Alături una de alta, ele construiesc un edificiu comun : cultura occidentală modernă. Indivizii vor putea încă să mai nutrească profunde suspiciuni faţă de cei care, după cum li se pare lor, se află de cealaltă parte a baricadei. În adeziune totală la partida lor, la instituţia lor, nu văd că aceia pe care-i consideră adversari li se aseamănă şi că miza conflictului nu mai este esenţa creştinismului, ci doar cîteva chestiuni

de organizare internă. Cultura păgînă a Renaşterii a fost învinsă : la aceasta, catolici şi protestanţi au contribuit în egală măsură, fără să-şi dea seama că, departe de a se lupta între ei, combătuseră un duşman comun.

Toate acestea par simple, deşi nu sînt. În momentul în care se iveşte Reforma, ea atrage în orbita ei – cu riscul de a dezavua aproape imediat – o serie de mişcări de „stînga” extrem de diverse, întinzîndu-se pe o gamă care merge de la liberalism la libertinism, de la utopism la spiritul revoluţionar, de la antiautoritarism la egalitarism. Or, acestea apăruseră ca o consecinţă directă a Renaşterii şi, în manifestările lor cele mai influente, acţionau în conformitate cu spiritul şi cu „ştiinţele” Renaşterii.

La începutul secolului al XVII-lea, există încă un catolicism liberal şi utopic, reprezentat de călugărul dominican Tommaso Campanella care, după mai mult de douăzeci de ani de persecuţii, găseşte totuşi un papă care are nevoie de cunoştinţele sale de magie spirituală. Or, Campanella este vizitat în închisoare de un membru al grupului de prieteni ai lui Johann Valentin Andreae. Influenţa călugărului calabrez asupra mişcării protestante liberale care se ascundea îndărătul „farsei” rozicrucienilor n-ar putea fi neglijată. Particularitatea marilor gînditori care vor gravita în jurul acestei mişcări – Robert Fludd, Kepler, Descartes sau Bacon – este că refuză să se supună complet pietăţii religioase reformate şi continuă să-şi caute sursele de inspiraţie în cultura Renaşterii. Sîntem la începuturile ştiinţei moderne, iar ele reprezintă în acelaşi timp o continuare a Renaşterii, în măsura în care marile descoperiri din secolul al XVII-lea mai pleacă încă de la postulatul analogiilor dintre microcosm şi macrocosm şi de la un complex de idei pitagoriciene privind armonia lumii, şi o negare a Renaşterii, în măsura în care spiritul Reformei produce o modificare substanţială a imaginaţiei omeneşti.

Cît despre mişcările liberale şi utopice, persecutate de Bisericile oficiale, ele vor sfîrşi – într-o Europă rigoristă şi împărţită între două puteri care, deşi inamice în principiu, au aceeaşi esenţă – prin a cîştiga o enormă influenţă subterană, sub forma societăţilor secrete.

Progresul spiritului instituţiilor liberale reprezintă o altă enigmă a istoriei, de care cartea de faţă nu va mai avea a se ocupa. La originea ei, autoritatea protestantă – fie că e vorba de mişcarea conservatoare a lui Luther în Germania, de teroarea calvinistă de la Geneva sau de teroarea puritană din Anglia – n-a fost cu siguranţă mai liberală decît

au fost iezuiţii. Şi totuşi, asistăm în Anglia la apariţia instituţiilor democratice, în timp ce iezuiţii, înainte de a fi expulzaţi din America latină, organizează acolo prima experienţă comunistă a istoriei moderne. Nu este exclus ca aceste paradoxuri să se explice ca prelungiri tardive – sau ca o revanşă ? – ţinînd de cultura Renaşterii.

3. Controversa în jurul asinităţii

Înainte de a-şi tipări tratatul *Despre filozofia ocultă*, compus în 1509-1510[2], Cornelius Agrippa a publicat, în 1530, o operă de critică a „ştiinţei” renascentiste, sub titlul *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*[3]. Este o panoramă a deşertăciunilor pămînteşti, din care nu scapă nici societatea cu tarele ei, nici profesiunile, nici ştiinţa, nici chiar teologia şi religia.

Asumîndu-şi spiritul Reformei, Agrippa se declară împotriva cultului catolic al imaginilor şi al relicvelor. El vestejeşte aviditatea clerului şi manifestă o ostilitate intransigentă faţă de Inchiziţie şi faţă de toate ordinele de călugări, „turmă obraznică de monştri băgaţi în glugi (*cucullata monstra*)”[4]. „Este”, observă Auguste Prost, „exact limbajul celor mai violenţi sectari ai reformării secolului al XVI-lea, precum şi tonul general al adversarilor Bisericii de la Roma din acea epocă”[5].

Dar Agrippa este departe de a se limita la aceasta : în cel mai pur spirit al tradiţiei reformate, pretinde că „nu există oameni mai puţin potriviţi să primească doctrina lui Cristos decît aceia al căror spirit este cultivat şi bogat în cunoştinţe”[6]. Şi desfăşoară o laudă a simplicităţii de spirit[7] : „Şi să nu mi se aducă mustrări”, clamează el, „pentru că am spus despre Apostoli că sînt nişte asini. Vreau să explic misterioasele merite ale asinului. În ochii doctorilor iudei, asinul este emblema forţei şi a curajului. El are toate însuşirile necesare unui discipol al adevărului ; se mulţumeşte cu puţin, suportă foamea şi loviturile. Sărac cu duhul, el n-ar deosebi o lăptucă de un ciulin ; iubeşte pacea, îndură poverile. Un asin l-a salvat pe Marius urmărit de Sylla. Apuleius filozoful, dacă n-ar fi fost preschimbat în asin, n-ar fi fost niciodată admis la misterele lui Isis. Asinul a slujit triumfului lui Cristos, asinul a putut vedea îngerul pe care nu-l zărea Balaam (*Numerii* 22, 27-31). Falca asinului i-a furnizat lui Samson o armă victorioasă. Niciodată vreun animal n-a avut onoarea de a învia din morţi, cu singura excepţie a asinului, căruia Sfîntul Germanus i-a

redat viaţa ; ceea ce ajunge spre a dovedi că după această viaţă asinul îşi va avea partea lui de nemurire.”

Acest pasaj ne dezvăluie tradiţia creştină din care pesemne că s-a inspirat Robert Bresson cînd a turnat în 1965 filmul *Au hasard Balthazar*. Dar ne dezvăluie deopotrivă semnificaţia polemicii lui Giordano Bruno împotriva asinităţii (*asinitas*, însuşirea esenţială a speciei asine). Într-adevăr, Bruno îşi bate joc pe faţă de Agrippa în dialogurile sale italiene *Cabala del cavallo pegaseo* şi îndeosebi *De gl'heroici furori*. Ca apărător al culturii Renaşterii, el nu poate accepta punctul de vedere al lui Agrippa. După Bruno, trebuie deosebit cu atenţie între graţia pasivă şi contemplaţia activă : sfîntul este sărac cu duhul ca un asin şi cară tainele graţiei ; eroul, reprezentînd „excelenţa naturii umane”, este un „lucru sacru” prin el însuşi[8].

Pe de altă parte, Agrippa însuşi nu părea făcut decît pentru a-şi dezminţi propriu-i ideal de simplicitate a spiritului. În tinereţe, alcătuise o societate secretă printre colegii săi de la Sorbona care practicau alchimia. Pare să fi înregistrat succese ca pirotehnician în Spania, studiase ştiinţele oculte şi profesase – simulînd titluri pe care nu le avea – meseriile de consilier juridic şi medic, era îndrăgostit de cultură, aflîndu-se aşadar la antipodul „asinului”. Şi totuşi, manifesta cîteodată un zel reformator care, chiar aşa inspirat de cercul abatelui Trithemius cum era, nu rămîne mai puţin straniu la un personaj ca Agrippa.

În 1519 se afla consilier stipendiat al oraşului Metz, unde, între altele, şi-a atras ura inchizitorului pentru a fi intervenit din toate puterile în apărarea unei pretinse vrăjitoare din satul Woippy[9]. De altfel, nu a şovăit să abandoneze această sinecură destul de solidă, pentru că se certase cu stareţul dominicanilor în chestiunea – susţinută de Lefèvre d'Estaples (Faber Stapulensis) – monogamiei Sfintei Ana. Asupra acestei chestiuni manifestă un zel puritan care se explică, probabil, prin contactele sale cu Trithemius datînd de vreo zece ani mai înainte (Trithemius era membru al unei asociaţii întemeiate de Arnoldus Bostius din Gand, care apăra ideea imaculatei concepţiuni a Fecioarei de către Sfînta Ana – asociaţie care purta numele de Joachim).

Dar cum să ne explicăm ambivalenţele lui Agrippa, ambivalenţe accentuate de îndată ce ne gîndim că a trebuit să părăsească de urgenţă şi Pavia pentru că expusese acolo un tratat al cabalistului Reuchlin ? Or, Reuchlin face fără îndoială parte din cultura magică a Renaşterii, în timp ce chestiunea monogamiei Sfintei Ana ţine deja

de ipocrizia unei culturi reformate. Agrippa – ca şi Trithemius, de altfel – se afla la răspîntia dintre două epoci, ale căror contradicţii nu le sesiza : îşi închipuia că poate să fie în acelaşi timp magician şi evlavios, erou şi asin. Din nefericire pentru el, şi-a arătat întotdeauna partea proastă în situaţii în care ar fi trebuit s-o exhibeze pe cealaltă : evlavios la Pavia şi cabalist la Metz, poate n-ar fi riscat să-şi atragă ura nimănui…

Dar credea el oare în ştiinţele Renaşterii ? Şi aici, propriile-i mărturii sînt ambivalente. La Lyon, Agrippa îşi găsise iarăşi o slujbă stabilă, ca medic de curte. Împins de regina mamă, Luiza de Savoia, să-i alcătuiască horoscopul lui Francisc I, comite imprudenţa de neiertat de a-i scrie seneşalului Franţei că n-avea nici o încredere în astrologie şi că, de altfel, de-ar fi fost să dea crezare horoscopului pe care-l întocmise, adversarul regelui, ducele de Bourbon, urma să iasă învingător în acelaşi an (1526). Nu e de mirare că sărmanul medic a fost iarăşi privat de sinecura sa şi nici că i-a trebuit mult timp ca să aibă din nou una sigură – căci partida regelui nu voia ca ducele de Bourbon să-şi fi atras către el un personaj a cărui reputaţie de specialist în maşini de război data tocmai din prima-i tinereţe şi din vremea aventurilor sale spaniole. La începutul lui 1527, ducele de Bourbon îi oferi lui Agrippa o prefectură în armata sa ; acesta însă o refuză, nu fără a-i fi întocmit un horoscop favorabil şi, probabil, fără a fi efectuat nişte conjuraţii magice în profitul duşmanului regelui[10]. Din păcate, horoscopul se dovedi incomplet într-o privinţă : zidurile Romei prăbuşindu-se după previziunea lui Agrippa, ducele însuşi, la 6 mai 1527, îşi găsi moartea în această prăbuşire[11] !

Cum oare trebuie interpretate scrisorile lui Agrippa către seneşalul Franţei : dispreţuia el cu adevărat astrologia, sau era un astrolog atît de scrupulos încît nu se simţea în măsură să interpreteze informaţiile pe care i le comunicau stelele într-un mod favorabil regelui ?

Ambiguităţile, am văzut, se acumulează în persoana sa : Agrippa nu mai este un om al Renaşterii, şi nu e încă un reformat.

4. Vicleniile lui Giordano Bruno

Giordano Bruno a fost, neîndoielnic, unul dintre cele mai complexe personaje ale veacului al XVI-lea. Spre deosebire de Agrippa, poate fi lesne clasat : Bruno a fost un reprezentant al evului fantastic în

epoca Reformei. Şi totuşi, influenţa acesteia asupra lui nu este de neglijat. La Nola, în mînăstirea dominicană, avea accese de iconoclasm care-i atrăseseră urmăriri şi necazuri din partea autorităţilor religioase. În Anglia, se erijă în apărător al Artei memoriei împotriva ramismului. Or, în ochii puritanilor, mnemotehnica Renaşterii trecea drept un instrument perimat şi diabolic, nedemn de reforma lor generală a moravurilor, cu atît mai mult cu cît părea oarecum legat de activităţile Bisericii catolice. Străin în Italia, Bruno rămîne străin şi în Germania şi Anglia.

Agrippa şi Bruno sînt amîndoi impulsivi şi dovedesc o curioasă inaptitudine de a înţelege oamenii şi situaţiile care-i înconjoară. Cu toate acestea, în timp ce Agrippa pare să-şi renege (de formă?) trecutul de ocultist şi să intre în rîndurile reformaţilor, Bruno are ambiţia să-şi apere ideile pînă la martiriu, fiind convins că marile personalităţi în ordinea spiritului nu se dau înapoi dinaintea suferinţei fizice. Agrippa era prea naiv ca să se plieze la compromisuri, dar îndeajuns de realist ca să se decidă să-şi retracteze ideile ; Bruno, din contra, e prea mîndru ca să se retracteze, dar, după ce s-a lăsat antrenat de impulsivitate pe căi fără întoarcere, mai speră încă să poată găsi un remediu în compromis. Nici aici nu păcătuieşte prin naivitate, ci prin inversul ei – un exces de şiretenie care ajunge, în fond, la acelaşi rezultat.

Am citat cîteva dintre tentativele lui Bruno de a-şi converti publicul întru exercitarea Artei memoriei. Mai amintim că *Spaccio de la Bestia trionfante* era o „expulzare” a semnelor zodiacale din cer, însoţită de substituirea lor cu o cohortă de virtuţi şi vicii. Prin aceasta, Bruno înţelegea să dea sistemului memoriei astrologice un caracter mai abstract şi mai creştin.

Bruno nu era defel primul care să fi avut ideea unui „cer creştin”.

> Evul Mediu a voit să înlocuiască toate semnele zodiacale prin altele, împrumutate din Biblie – ceea ce Hippolytus respingea, punînd în gardă împotriva astroteozofilor. Un poet carolingian (precum preotul Opicinus de Canistris, de la Santa Maria Capella) a propus înlocuirea Berbecului cu Mielul (Cristos) şi, la 1627, Julius Schiller sugeră, într-al său *Coelum stellatum christianum*, înlocuirea semnelor zodiacale cu apostolii. *Astroscopium* de Wilhelm Schickhardt, în 1665, a recunoscut în Berbec animalul din sacrificiul lui Isaac, în Gemeni pe Iacob şi Esau, iar în Peşti pe aceia de la înmulţirea pîinilor. Din acel moment, mai era doar un pas pînă la o interpretare complet arbitrară.

Opicinus de Canistris l-a şi făcut, asimilîndu-se Capricornului fiindcă păcatul său, al lui Opicinus, era de orgoliu şi senzualitate[12].

Nu este surprinzător că aceste tentative s-au multiplicat în secolul al XVII-lea, cînd spiritul Renaşterii nu părăsise cu totul Europa occidentală şi cînd se mai spera încă într-o reconciliere a rigorilor creştinismului reformat cu „ştiinţele" epocii fantastice. Avem în faţa ochilor o hartă a cerului creştin întocmită de Andreas Cellarius pentru al său *Atlas Coelestis seu Harmonia Macrocosmica* (1661). Pe *coeli stellati christiani haemispherium prius*, Sfîntul Iacob cel Mare s-a substituit constelaţiei Gemenilor, Sfîntul Ioan Cancerului, Sfîntul Toma Leului, Sfîntul Iacob cel Mic Fecioarei, Sfîntul Filip Balanţei şi Sfîntul Bartolomeu Scorpionului. În plus, Carul Mic a fost înlocuit de Sfîntul Mihail, Carul Mare de barca Sfîntului Petru, semnele boreale de Sfîntul Petru însuşi, Şarpele de Sfîntul Benedict, Centaurul de Avraam şi Isaac etc.

Întreprinderea lui Andreas Cellarius presupune un exerciţiu al imaginaţiei foarte apropiat de Arta memoriei, care nu era poate de conceput decît în zona catolică a Reformei. Trebuie reamintit aici că Inchiziţia însăşi se slujea de arma imaginarului ; doar că o întorsese *contra* culturii din epoca fantastică. Creştinizarea semnelor zodiacale ţine de un proces de acelaşi gen. Cu toate acestea, o astfel de tentativă n-avea nici o şansă de a se impune la puritanii din Anglia, care fuseseră cuceriţi de mnemotehnica abstractă a lui Pierre de la Ramée. Un apostol sau un animal zodiacal nu erau, pentru puritanii care aruncaseră icoanele din biserici, decît tot nişte idoli concepuţi de imaginaţie. De aceea Bruno li se adresează într-un limbaj ce ar fi fost susceptibil să-i intereseze mult mai mult decît fanteziile lui Andreas Cellarius : înlocuieşte animalele din cercul zodiacal cu entităţi abstracte. Dar, prin aceasta, concesiile pe care le face ramismului sînt atît de mari, încît caracteristicile principale ale propriului său sistem de memorie artificială sfîrşesc prin a se estompa.

5. Reforma a fost doar una

Dacă Biserica catolică n-a renunţat deloc la cultul imaginilor şi la celibatul preoţilor, sînt alte domenii în care Reforma a ajuns şi la protestanţi şi la catolici la aceleaşi rezultate. Nu avem decît să ne

gîndim la persecuţia vrăjitoarelor sau la lupta împotriva astrologiei şi a magiei.

La cea de-a optsprezecea sa întrunire, Conciliul din Trento a ordonat episcopilor să stîrpească toate cărţile de astrologie în diocezele lor. Această hotărîre a fost urmată de bula *Coeli et Terrae Creator Deus* a lui Sixt al V-lea (1586), de care vom mai avea prilejul să ne ocupăm în paginile următoare.

În acest context, *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire, ou preservatif contre l'astromantie des genetliaques*, publicat de Claude Pithoys în 1641, mai puţin celebru decît *Disputationes* ale lui Pico della Mirandola sau decît *De incertitudine et vanitate scientiarum* al lui Agrippa, are meritul de a ne arăta pînă la ce punct catolicii şi protestanţii puteau fi de acord asupra cîtorva probleme fundamentale ale Reformei.

Claude Pithoys (1587-1676), născut la Vitry-le-François în arida Champagne, intră în ordinul minoriţilor. Cariera-i religioasă nu ne interesează aici[13]. În 1632, „el a renunţat la legămînt, şi-a abjurat credinţa şi a devenit protestant, punîndu-se sub protecţia ducelui de Bouillon, care i-a asigurat un post în academia protestantă de la Sedan”[14]. Comunitatea protestantă din Sedan se instalase acolo către mijlocul secolului al XVI-lea, instaurînd un climat totalitar pe care termenii acestei ordonanţe din 20 iulie 1537 îl caracterizează foare bine:

> Toţi ateii, libertinii, anabaptiştii şi celelalte secte blestemate sînt acuzaţi de lezmaiestate divină şi pedepsiţi cu moartea[15].

Academia, ce-şi merita reputaţia de rigorism şi dogmatism, fusese întemeiată în 1578 de Henri de la Tour, duce de Bouillon. Era frecventată de studenţi calvinişti englezi, olandezi şi silezieni, care-l avură pe Pithoys profesor de filozofie. El a continuat liniştit să ocupe acest post pînă în 1675 (avea atunci optzeci şi opt de ani), deşi Sedanul fusese cedat Franţei în 1651, iar sub guvernarea mareşalului Fabert o luase încetişor înapoi pe căile catolicismului[16].

Tratatul curios a fost totuşi publicat în 1641 – an în care protectorul lui Pithoys, Frédéric-Maurice de la Tour, duce de Bouillon, înregistrase o victorie zdrobitoare asupra trupelor regaliste, la La Marfée. Argumentele lui Pithoys împotriva astrologiei n-au nimic original. El nu e decît unul dintre numeroşii combatanţi împotriva „genetliacilor” şi a „închipuirii lor smintite şi mîrşav prostituate cu tot felul de născociri extravagante pe care demonii au voit să le

zugrăvească într-însa, spre a sluji de pretext imageriei lor diabolice"[17]. El îi acuză de pact cu diavolul (pp. 192-193) şi afirmă că demonul le sugerează ghicitorilor în stele toate prezicerile :

> Aceasta se poate face vorbindu-le sub o formă omenească pe care ei lesne o pot lua. Alcătuind vreo vorbă în aer sau în urechea ghicitorului. Întipărind în închipuirea ghicitorului fantasmele lucrurilor care cred ei că trebuie să se întîmple. Făcîndu-l pe ghicitor să întîlnească literele, caracterele, figurile, mărcile, semnele despre care ştiu că semnifică astfel de lucruri după părerea ghicitorului (p. 197).

Acestea sînt argumente clasice care pot fi deja întîlnite în *Malleus maleficarum*, în opera medicului protestant Johannes Wier sau în aceea a iezuitului Martin Del Rio. Dar ceea ce este extrem de interesant în această respingere a astrologiei, publicată *de un calvinist* în 1641, este că ea pare să fi fost redactată pe vremea cînd Pithoys era încă minorit la Bracancour, în provincia Champagne[18]. Lucrul pare cu atît mai verosimil, cu cît Pithoys nu-şi dă nici măcar osteneala de a-şi schimba referinţele, citînd ca autoritate bula lui Sixt al V-lea *Coeli et Terrae Creator Deus* din 1586, pe care o şi dă în traducere franceză în *Traitté*[19]. Nu este nici o îndoială că o considera valabilă pentru ambele versante ale Reformei :

> Iată o Cenzură Papală care confirmă tot ce am spus despre Astromanţie şi Genetliaci. Iată-i declaraţi *perverşi, îngîmfaţi, obraznici, escroci, nemernici*, iar arta lor – *născocire diavolească*, iar predicile lor – *inspiraţii diavoleşti*. Iată-i cenzuraţi şi condamnaţi, ei şi cărţile lor, ca nelegiuiţi, ticăloşi şi dăunători. Iată-i daţi pe mîna tribunalului Inchiziţiei, nu numai ei şi cărţile lor, ci şi toţi aceia ce le vor citi sau deţine. Ce vor mai putea invoca la aceasta Genetliacii ? Poate vor spune că Părinţii, Conciliile şi Papii nu-i pot excomunica, nici blestema, nici cenzura cu severitate în această privinţă. La care răspund că în privinţa cenzurării lor, nicicînd aceasta nu poate fi mai legitimă, de vreme ce întreaga Creştinătate socoteşte arta lor drept magică (p. 209).

Protestanţii şi catolicii nu sînt de aceeaşi părere asupra practicilor exterioare ale cultului şi nici în problema celibatului clerului. Dar, în secolul al XVII-lea, par cu totul de acord asupra caracterului nelegiuit al culturii epocii fantastice şi al imaginarului în general. Catolicii şi luteranii, e drept, sînt ceva mai toleranţi decît calviniştii ; dar nu cred mai puţin că exercitarea divinaţiei de toate felurile se petrece

prin inspiraţie demonică – iar locul în care se stabileşte comunicarea între demon şi om este aparatul fantastic. De aceea, inamicul numărul unu pe care *întreaga creştinătate* trebuie să-l combată este fantezia umană (V. Anexa X).

6. Modificarea imaginii lumii

Cenzura imaginarului şi respingerea în bloc a culturii din epoca fantastică exercitate de mediile creştine rigoriste duc la o modificare radicală a imaginaţiei umane.

Şi aici, există în literatura istorică şi în operele anumitor istorici ai ideilor o prejudecată de neclintit: aceea de a crede că această modificare a fost provocată de apariţia heliocentrismului şi a ideii infinităţii universului. Există încă autori care-şi permit să afirme *în mod serios* că Nicolaus Copernicus (ori Bruno, ceea ce ar fi mult mai corect) a fost la originea unei „revoluţii” nu doar ştiinţifice, ci şi psihologice. După ei, cosmosul tomist, finit, ar fi fost susceptibil să potolească neliniştile omeneşti, care explodară de îndată ce credinţa într-un univers infinit s-a generalizat.

Lucrul n-ar fi grav dacă fantezii de acest fel ar fi spuse doar şcolarilor, deşi şi ei merită ceva mai bun. Din păcate, ele circulă chiar în tratatele cel mai docte şi ar fi o speranţă deşartă să credem în dispariţia lor imediată. E vorba aici de nişte invenţii atît de comode şi de superficiale, încît nimeni nu-şi mai dă osteneala să le controleze. Ele continuă să circule, din generaţie în generaţie, constituind una dintre cele mai persistente tradiţii ale culturii moderne.

Responsabilă de acestea este o anumită concepţie a progresului linear în istorie, care caută pretutindeni semne de „tranziţie” şi de „evoluţie”. Pentru că a propus o imagine heliocentrică a sistemului nostru solar, care este mai apropiată de adevărul ştiinţific, Copernic se identifică cu un moment-cheie al tranziţiei, al evoluţiei, pe scurt – al progresului. De notat că aceia care mai afirmă încă faptul că heliocentrismul şi infinitatea universului au avut un efect dezastruos asupra echilibrului psihic al individului şi al maselor nu împărtăşesc mai puţin concepţiile mai sus expuse, de vreme ce nu se îndoiesc că „vinovaţi” de ele au fost oameni precum Copernic şi Bruno.

De îndată ce supunem unei analize mai riguroase cadrul istoric în care aceste importante schimbări de perspectivă asupra cosmosului

au avut loc, ne dăm seama că nici cardinalul de Cusa, nici Copernic şi nici Bruno n-au vreun amestec în ele.

Să ne întrebăm, mai întîi, dacă sistemul ptolemeic-tomist putea să aibă o influenţă psihologică echilibrantă asupra individului. Absolut deloc, fiindcă acesta afla că se găsea, oarecum, în lada de gunoi a cosmosului, în punctu-i cel mai de jos. În cosmologia aristotelică, important este nu că Pămîntul se află în centrul universului, ci că ocupă punctul lui inferior ; că este, ca să spunem aşa, polul negativ al întregului cosmos şi că în această calitate nu se caracterizează printr-o supra-abundenţă de fiinţă, ci aproape printr-o *privaţiune de fiinţă* ; el este mai puţin decît tot ceea ce se află deasupra lui. Împotriva acestei concepţii se ridică glasul lui Nicolaus Cusanus, care vrea să învestească Pămîntul cu o demnitate egală oricărei alte stele. Individul în cosmosul ptolemeic este, oarecum – nu în mod esenţial, desigur, ci accidental –, un gunoi în lada de gunoi a lumii. Individul în cosmosul infinit al lui Nicolaus Cusanus este o piatră preţioasă care contribuie la frumuseţea „giuvaierului” (*kosmos*), la armonia întregului. Nu se poate spune de ce această ipoteză din urmă ar fi fost mai „dezechilibrantă” decît cealaltă.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru heliocentrism, pe care cei mai inspiraţi teologi din secolul al XVII-lea îl acceptă cu bunăvoinţă. Cardinalul Pierre de Bérulle scria în 1622, în *Discours de l’Estat et des Grandeurs de Jesus* :

> Această părere nouă, puţin urmată în ştiinţa Astrelor, este folositoare şi trebuie să fie urmată în ştiinţa mîntuirii. Căci Isus este Soarele nemişcat în măreţia sa şi mişcînd toate lucrurile. Isus este aidoma Tatălui şi, fiind aşezat la dreapta lui, este imobil ca şi el şi mişcă totul. Isus este adevăratul Centru al Lumii, iar Lumea trebuie să fie în mişcare continuă către el. Isus este Soarele Sufletelor noastre, de la care ele primesc toate graţiile, luminile şi influenţele. Iar Pămîntul Inimilor noastre trebuie să fie în mişcare continuă către el, pentru a primi în toate putinţele şi părţile aspectele favorabile şi binefăcătoarele influenţe ale acestui mare Astru[20].

Doi ani mai tîrziu, în 1624, părintele Marin Mersenne, adversarul tradiţional al lui Robert Fludd, relua aproape aceleaşi argumente, cu toate că nu era convins de validitatea astronomică a sistemului heliocentric[21]. Aceasta dovedeşte, cum foarte bine a arătat Clémence Ramnoux, că o întreagă imaginaţie teologică ar fi putut cu uşurinţă

părăsi tomismul, ca să invadeze terenul atît de magnific pregătit de cardinalul de Bérulle. Dar nu s-a întîmplat aşa. Şi a fost păcat.

Dacă urcăm pînă la obîrşia disputei asupra celor două sisteme ale lumii, regăsim acolo aceleaşi argumente repetate încă şi cu un sfert de veac în urmă, încît lipsa de imaginaţie a contemporanilor noştri ne uimeşte.

Cel dintîi argument pe care Smitho, partizan al geocentrismului, i-l opune lui Teofilo, partizan al heliocentrismului, în *La Cena de le ceneri* de Giordano Bruno, este următorul : „Sfînta Scriptură [...] presupune în mai multe locuri contrariul" (*Op. it.*, I, p. 91). Teofilo replică, la rîndul lui, că Biblia nu e o scriere filozofică (adică ştiinţifică) şi că, adresîndu-se maselor, ea nu se sinchiseşte decît de aparenţe. Smitho îi dă dreptate, dar observă de asemenea că a te adresa maselor printr-un discurs care contrazice aparenţele ar fi curată nebunie (*ibid.*, p. 92). Şi ia de la Abu Hamid al-Ghazali (1059-1111) un argument ce poate fi adesea întîlnit în unele scrieri publicate imediat după cel de-al doilea război mondial :

> ...scopul legilor nu este atît cel de a afla adevărul şi de a-l interpreta, cît cel de a îmblînzi obiceiurile, de a spori civilizaţia, de a aduce înţelegerea între popoare, de a face mai uşoară comunicarea între oameni, de a menţine pacea şi a dezvolta statele. Deseori şi în multe privinţe, e mai prost şi mai neghiob să spui lucrurile conform adevărului decît conform circumstanţelor şi trebuinţelor.

În loc să spună : „Soarele răsare, Soarele apune şi zoreşte către locul lui ca să răsară iarăşi", *Ecclesiastul* (I, 5-6) ar fi putut oare să se exprime astfel : „Pămîntul se învîrteşte către Răsărit şi lasă astfel în urmă Soarele, care dispare din vedere" ? Cei care-l ascultau l-ar fi luat, pe bună dreptate, drept nebun.

E drept, Smitho se opreşte aici, fără să pretindă că psihologia umană ar fi dobîndit un sentiment de siguranţă şi confort din ideea unui cosmos ordonat cu Pămîntul în centru, sentiment pe care sistemul lui Giordano Bruno l-ar fi risipit pentru totdeauna. Dar îi lipsea foarte puţin ca să ajungă la această concluzie, căci era deja pornit pe drumul cel bun. Puritanul Smitho, care adera la autoritatea Scripturii, îl întîlnea pe acelaşi teren pe confratele său, care adera la gîndirea lui Toma d'Aquino. Însă, în ambele cazuri, nu grija de adevăr le dicta această atitudine ; ei o credeau utilă pentru a nu perturba pacea sufletului cu ipoteze prea îndrăzneţe. Or, acest raţionament îi convenea

mai mult puritanului decît tomistului, căci sistemul ptolemeic, spre a furniza explicaţii pentru mişcările aparente ale planetelor, este de o extremă complexitate. Faţă de el, sistemul heliostatic al lui Copernic este un joc de copii. Din moment ce această simplificare – deoparte lăsînd contradicţia dintre mişcarea aparentă şi mişcarea reală a astrelor – nu putea decît să placă maselor, din moment ce – dovadă, cardinalul de Bérulle – nu putea decît să întărească teologia, încă ne mai uimeşte argumentul falacios ce ne este prezentat întru justificarea a ceea ce n-a fost decît o gravă eroare de calcul istoric.

Din păcate, spiritul deschis al lui de Bérulle era doar o excepţie, sau aproape, în panorama spirituală a secolului al XVII-lea. Teama foarte puritană de îndepărtarea de Dumnezeu, care se traduce printr-o înăsprire a atitudinilor tradiţionale, a prevalat asupra judecăţii optimiste şi echilibrate a cardinalului. Puritanismul, cu excesele sale, s-a întins şi a ajuns să invadeze tabăra adversă. Victoria lui strălucită i-a fost şi înfrîngere deopotrivă, căci, tot voind să ferească sufletul de contaminarea şi de abuzurile ştiinţei ca el să poată fi mai apropiat de Dumnezeu, n-a izbutit decît să-l izgonească pe Dumnezeu din lume.

Blaise Pascal, născut la un an după publicarea *Discursului* cardinalului de Bérulle, este martorul major al acestei tăceri a lui Dumnezeu exilat din natură. Să fie oare vreo intenţie polemică în neliniştile convertitului părăsit printre „aceste înfricoşătoare spaţii ale Universului care [îl] înconjoară”, în sentimentul de a fi înconjurat de „infinităţi din toate părţile” (*Pensées*, 1) ? Sau ideea de infinitate a universului fusese unanim acceptată în epoca în care Pascal îşi redacta ale sale *Pensées* ? Nici una, nici alta. Pascal, care adaugă chiar infinitul mic infinitului mare, la fel de misterios şi de neliniştitor ca acesta, pare să adopte atitudinea puritană şi să se înspăimînte. Să fie aceasta din nostalgie pentru imaginea finită a universului tomist ? Lucrul nu i s-ar putea imputa. Să fie din teamă pentru efectul de pierzanie pe care noul sistem al lumii îl va avea asupra mulţimii oamenilor ? Este la fel de improbabil.

S-a spus că Pascal este oarecum vestitorul unui nou ev, al unei noi experienţe a lumii. Această interpretare existenţialistă a lui Pascal are cusurul de a neglija cantitatea cunoscută faţă de care gînditorul se defineşte, în favoarea unei cantităţi care-i era complet necunoscută : viitorul. Înainte de a lua o atitudine „pozitivă” faţă de un viitor care nu exista, Pascal ia o atitudine (negativă) faţă de trecut, care trebuie

să-i fi fost familiar. El nu este profetul unui nou ev decît în măsura în care contribuie el însuşi la construirea lui.

Opţiunea sa ni se pare fără echivoc : el participă la această revoluţie puritană care, în voinţa ei de reîntoarcere la origini, exercită o activitate nihilistă de o extraordinară amploare asupra întregii perioade intermediare, care nu e doar aceea a Bisericii, ci aceea a *pactului dintre creştinism şi filozofia păgînă*. Infinitul lui Pascal, care nu-i înspăimîntător decît fiindcă Dumnezeu este absent din el, se află la antipodul metafizic şi existenţial al infinitului lui Nicolaus Cusanus, al aceluia al lui Giordano Bruno, pentru care prezenţa divină se manifestă în fiecare piatră, în fiecare fir de nisip al universului. Proclamare a transcendenţei infinite a lui Dumnezeu, refuz al panteismului, iată conţinutul puritan al mesajului lui Pascal. Or, în măsura în care această activitate nihilistă se exercită asupra cosmosului platonician al Renaşterii, singurul reprezentant al filozofiei moderne cu care poate fi comparat Pascal este Nietzsche, căruia el are aerul de a-i pregăti, oarecum, apariţia.

Să nu uităm că Nietzsche nu stabilea nici o distincţie între platonism şi creştinism. Pentru el, aceste două tradiţii formau un bloc compact, iar negaţia creştinismului este la el în realitate o negaţie a platonismului[22]. Pascal îi pregăteşte terenul în măsura în care, adoptînd mesajul arid al puritanismului, reneagă platonismul, acest platonism care concepea întregul, chiar în infinitatea sa, ca pe un organism viu. Ceea ce-l sperie pe Pascal este tocmai *absenţa vieţii* din univers.

S-ar putea spune că angoasa lui Pascal nu este pricinuită decît de faptul de a adera la o imagine a lumii prea abstractă şi prea inumană. Nu infinitul îl înspăimîntă pe Pascal şi pe aceia cărora el li se adresează, *ci faptul de a fi puritan*.

Ideea infinităţii universului nu este singura care, exaltată în vremea Renaşterii, produce o spaimă considerabilă în epocile următoare. Ce diferenţă între apologia liberului arbitru uman în *Oratio de hominis dignitate* a lui Pico della Mirandola şi experienţa angoasantă a responsabilităţii la protestantul Kierkegaard ! Ideea de libertate, care-i acordă omului apartenenţa la naturile superioare, devine în cele din urmă o povară strivitoare, căci punctele de referinţă încep să lipsească. De îndată ce Dumnezeu se retrage din lume în transcendenţa-i radicală, orice tentativă umană de a-i sonda intenţiile se izbeşte de o tăcere înfiorătoare. Această „tăcere a lui Dumnezeu" este în realitate tăcere a lumii, tăcere a naturii.

Or, citirea „cărţii naturii” fusese experienţa fundamentală a Renaşterii. Reforma s-a întrecut în a găsi mijloace numeroase şi eficiente ca să închidă această carte. De ce ? Deoarece, pentru ea, departe de a fi un factor de apropiere, *natura era principala responsabilă de îndepărtarea dintre Dumnezeu şi om*.

După multe căutări, Reforma a aflat, în fine, pe marele vinovat de toate relele existenţei individuale şi sociale : *natura păcătoasă*.

Capitolul X

Doctorul Faust, din Antiohia la Sevilla

1. Permisivitatea Renaşterii

Femeia identificată naturii şi bărbatul valorilor culturii, iată un punct de vedere extrem de răspîndit în numeroase societăţi vechi. Ideologia Evului Mediu creştin nu făcea deloc excepţie şi, cînd *Malleus maleficarum* afirmă că femeia este un „rău al naturii", nu face, în fond, decît să reia o idee oarecum tradiţională.

Climatul în care s-a ivit creştinismul se caracterizează printr-o tensiune dualistă între divinitate, care este transcendentă, şi existenţa din lumea naturală. De vreme ce adevărata patrie a omului, limanul mîntuirii, este cerul, natura este socotită un loc de exil, iar trupul – după maxima platonică – un mormînt. Această situaţie implică, pe de o parte, o seducţie constantă exercitată de natură asupra omului, seducţie al cărei efect este o alienare din ce în ce mai marcată faţă de divinitate ; pe de altă parte, ea implică un efort constant – ale cărui principale instrumente sînt religia însăşi şi morala religioasă – de a scăpa capcanelor naturii.

Natura este un organism lipsit de reflecţie, dotat cu frumuseţe şi cu o enormă capacitate de fascinaţie, care generează fiinţele, le hrăneşte şi le distruge. Dimpotrivă, religia reprezintă un ansamblu de reguli al căror scop este să-l ferească pe om de distrugerea naturală, asigurîndu-i indestructibilitatea pe plan spiritual. La nivelul diviziunii sexuale, femeia îndeplineşte rolul naturii, iar bărbatul – pe acela al religiei şi al legilor ei. Înseamnă că, cu cît o femeie este mai frumoasă, cu atît mai mult prezintă ea mărcile funcţiunilor ei naturale (inseminare, fecunditate, nutriţie) şi cu atît mai mult este suspectă

din punct de vedere religios. Într-adevăr, frumuseţea înseamnă o capacitate mărită de seducţie în vederea inseminării şi, în consecinţă, o primejdie puternică pentru bărbatul care trebuie să se ferească de murdăriile dorinţei sexuale. Cît despre semnele somatice ale fecundităţii şi ale funcţiei nutritive (coapsele, sînii), ele sînt chiar acelea care generează pofta şi păcatul. De aceea, cultura Evului Mediu propune propriu-i ideal de frumuseţe, care este contrar frumuseţii naturale : este frumuseţea virtuţii, care se obţine în dispreţul şi mortificarea trupului.

Istoria modei feminine ne dă informaţii preţioase în această privinţă. Dincolo de variaţiunile sale, îmbrăcămintea are funcţia primară de a ascunde în întregime trupul feminin – inclusiv părul, dacă e vorba de o femeie măritată. Bustul trebuie să fie nivelat, plat, fiindcă idealul de frumuseţe virtuoasă presupune sîni aproape inexistenţi. Ceea ce este mereu admirat pînă la sfîrşitul Evului Mediu este talia fină a femeii, aparenţa ei fragilă şi virginală : „Ştiţi cît de fine sînt la mijloc furnicile”, spune Wolfram von Eschenbach, „însă tînăra fată e şi mai fină”[1]. Obiceiul ca soţii să doarmă goi în patul conjugal nu apare decît în secolul al XIV-lea[2]. Înaintea acestei perioade, există mărturii formale care ne silesc să credem că nu era rar ca un soţ să nu-şi vadă niciodată femeia cu totul goală. Poetul mistic din Umbria Jacopone da Todi nu descoperă decît la moartea soţiei sale că aceasta purta sub îmbrăcăminte un ciliciu aspru care-i produsese răni profunde în trup.

În secolul al XIV-lea are loc o schimbare radicală a moravurilor, care se traduce prin apariţia unei mode feminine la fel de revoluţionare. *Cronica din Limburg*, capitolul 27, ne informează că decolteul devenise atît de adînc, „încît se puteau vedea sînii pe jumătate”. Isabelle de Bavaria introduce rochiile „à la grand’gorge”, deschise pînă la ombilic (*discoperta usque ad ombilicum*). Sînii rămîn cîteodată complet descoperiţi, sfîrcurile sînt ornate cu roşu, cu inele cu pietre preţioase şi chiar găurite, ca să permită aninarea unor lănţişoare de aur[3]. Acest curent al modei ajunge pînă la sate, sub o formă, desigur, mai moderată. Ţărăncile adoptă şi ele rochii în culori vii şi decoltate. Johannes Geiler von Kaysersberg, un moralist de la începutul secolului al XVI-lea, se scandalizează pentru că a zărit o dată sînii unei tinere femei prin deschizătura decolteului. Dar ceea ce-l umple de uimire sînt jocurile ţărăneşti la care, tînăra fată fiind aruncată în aer, „i se vede tot, şi-n spate şi-n faţă, pînă la pubis” (*sed et*

turpissime etiam usque ad pudenda propter impetum et vehementiam circumitionis denudari)[4] – lenjeria feminină neexistînd încă în acele medii în epoca sa.

În secolul al XV-lea, dacă stilul *topless* e doar arareori adoptat – precum de Simonetta Vespucci pictată de Piero di Cosimo (Chantilly, Musée Condé) –, un nou ideal de frumuseţe se iveşte, care accentuează farmecele naturii în detrimentul farmecelor virtuţii. Jan Hus, reformatorul din Boemia ars de viu la Konstanz în 1415, le denunţă, în *De sacerdotum et monachorum carnalium abominatione*, pe acele femei care „purtau rochii cu decolteuri atît de adînci şi de largi, că aproape jumătate de piept le era vizibilă şi toată lumea putea să le vadă pielea strălucitoare oriunde, în templele lui Dumnezeu, dinaintea preoţilor şi a clerului, ca şi la piaţă, dar şi mai tare acasă. *Partea de piept acoperită este atît de pusă în evidenţă, artificial îngroşată şi proeminentă, încît seamănă cu două coarne*." Şi în altă parte : „Apoi, îşi fac două [...] coarne pe piept, ridicate foarte în sus şi, printr-un artificiu, proiectate înainte, chiar cînd natura nu le-a dotat cu avantaje atît de importante ; în sfîrşit, datorită formei corsajului şi unui surplus de haine, coarnele pieptului li se ridică"[5].

Preferinţa pentru formele rotunjite, coapte, se accentuează o dată cu progresul Renaşterii.

> Tinerii zvelţi şi tinerele fragile din Trecento şi Quattrocento au devenit bărbaţii puternici şi hotărîţi, cu umerii largi, şi femeile adulte, viguroase, cu liniile ample, din Cinquecento, aşa cum le cunoaştem din capodoperele lui Leonardo da Vinci, Rafael, Michelangelo, Sansovino, Giorgione, Tizian, Correggio şi alţii. Forma corpului era uneori dezvăluită, alteori accentuată de îmbrăcăminte. Caterina de' Medici introduse la curtea Franţei o modă amintind-o pe aceea din Creta. Decolteul adînc punea în valoare pieptul, ce era ascuns de o ţesătură uşoară şi transparentă sau lăsat complet gol[6].

Moda italiană din secolul al XV-lea era cu talia înaltă, ceea ce permitea sînilor să fie scoşi în evidenţă. Putem vedea acest lucru chiar pe monumentul funerar al unei matroane din oraşul Lucca, executat de Jacopo della Quercia (pe la 1438), sculptor al maternităţii formelor pline[7]. În secolul al XVI-lea, moda italiană prevede talia joasă, pieptul fiind acoperit de un „pieptar scurt cu un decolteu pătrat"[8]. Fresca *Ţesătoarele* (1468-1469) de Francesco del Cossa, din Palazzo Schifanoia din Ferrara, este o adevărată paradă a modei cu talia

înaltă ; dimpotrivă, portretele de femei ale lui Rafael aduc mărturie despre coborîrea taliei şi evoluţia decolteului ; madonele şi îngerii lui poartă cîteodată de asemenea rochii cu talie joasă.

Un anumit echilibru nu lipseşte acestor variaţii ale hainei femeieşti : talia înaltă scoate în evidenţă pieptul, care rămîne totuşi acoperit ; talia joasă îl aplatizează, însă decolteul, uneori destul de larg ca să se întindă pe umeri, îi descoperă la partea superioară acea „piele strălucitoare” ce-l scandalizase într-atîta pe reformatorul Jan Hus.

În concluzie, moda şi hainele de la sfîrşitul Evului Mediu şi din epoca Renaşterii prezintă toate indiciile unei permisivităţi şi chiar, în anumite cazuri – să ne gîndim la băile publice mixte sau la jocurile ţărăneşti[9] –, ale unei promiscuităţi necunoscute pînă atunci. Literatura nu e făcută să dezmintă această impresie generală, căci, cu excepţia istorioarelor în versuri numite *fabliaux*[10], niciodată subiectele erotice nu fuseseră tratate, în era creştină, cu francheţea unui Boccaccio, a unui Chaucer, a unui Machiavelli, a unui Rabelais sau Bruno. Arta înregistrează şi ea această schimbare de moravuri : ca să nu ne lansăm în consideraţii prea generale, să amintim doar enorma diferenţă în tratarea corpului uman dintre arta gotică tîrzie şi arta renascentistă din Quattrocento, la Masaccio, de exemplu[11]. Subiectele inspirate din mitologia antică devin – la Antonio del Pollaiuolo, Piero di Cosimo, Lorenzo di Credi, Luca Signorelli, Botticelli, Leonardo, Michelangelo etc. – un pretext pentru studii de nuduri feminine de o incredibilă îndrăzneală. În oraşul Florenţa, străbătut de cortegiile bahice ale lui Lorenzo de’ Medici, Simonetta Vespucci pozează *topless* pentru Piero di Cosimo, iar Rafael nu va avea nici o dificultate să-şi găsească modele pentru nuduri.

Un vînt de independenţă sufla din toate părţile şi autoritatea religioasă nu putea decît să fie neliniştită. Luigi Cortusio, jurist din Pavia, mort la 17 iulie 1418, lăsase nişte dispoziţii testamentare destul de bizare, care ne arată cît se emancipase mentalitatea particulară faţă de tradiţiile din Evul Mediu. Legatarul universal al lui Cortusio urma să fie acel membru al familiei care, în cortegiul funebru, ar fi abordat expresia cea mai *natural* veselă ; dimpotrivă, cei care ar fi vărsat lacrimi trebuiau să fie dezmoşteniţi. Cortusio refuza doliul şi clopotele funebre ; casa şi biserica în care corpul lui avea să fie depus trebuiau împodobite cu ghirlande de flori şi cu frunze verzi. Cincizeci de muzicieni cîntînd aleluia urmau să însoţească procesiunea pînă la cimitir şi nici un călugăr îmbrăcat în negru nu trebuia primit în cortegiu ;

dimpotrivă, catafalcul trebuia să fie transportat de douăsprezece tinere îmbrăcate în verde, care să intoneze refrene vioaie[12].

N-am putea spune dacă permisivitatea autorităţilor a mers suficient de departe şi a acceptat ca dispoziţiile lui Cortusio să fi fost realizate. Dar reacţia la emanciparea sexuală, la moda exhibiţionistă şi la anticonformism nu s-a lăsat aşteptată. Predicile moralizatoare ale lui Jan Hus în Boemia şi ale lui Savonarola la Florenţa[13], avînd o forţă de persuasiune şi o eficacitate enormă, ne îngăduie să întrevedem ce avea să fie, în secolul al XVI-lea, mentalitatea reformată.

2. În Iad va fi şi mai cald!

Pretutindeni unde se instaurează Reforma, moravurile se schimbă. În moda feminină, aceasta se traduce prin dispariţia completă a decolteului, căruia i se substituie un corsaj cu guler înalt, şi prin apariţia unei fuste duble, cu rostul de a evita, pare-se, privirile indiscrete în timpul dansului[14]. Băile publice mixte, care se înmulţiseră în secolul al XIV-lea, aproape că nu mai există în cel de-al XVI-lea[15].

Reforma germană nu a lansat totuşi nici o modă unitară. După 1540, influenţa dominantă vine din Spania şi cucereşte foarte repede întreaga Europă, inclusiv ţările protestante.

Ideologia care prezidează moda feminină spaniolă este simplă şi clară : femeia este instrumentul orb de seducţie al naturii, este simbolul tentaţiei, al păcatului şi al răului. În afara feţei, ispitele ei principale sînt semnele fecundităţii : coapsele şi sînii, dar şi fiece milimetru de piele pe care-l exhibează. Faţa, din păcate, trebuie să rămînă descoperită ; dar i se poate imprima o expresie rigidă, virilă. Gîtul poate fi înfăşurat într-un guler înalt de dantelă. Cît despre piept, tratamentul care i se aplică aminteşte îndeaproape deformarea tradiţională a picioarelor la femeile japoneze, fără să fie de altminteri mai puţin dureros şi vătămător. Obiceiul, care a rămas neschimbat pînă la începutul secolului al XVIII-lea, ne este descris în aceşti termeni de către contesa d'Aulnoy[16] :

> Printre [femeile spaniole] trece drept semn de frumuseţe să nu aibă piept deloc şi ele îşi iau din vreme precauţii ca să-l împiedice să se dezvolte. Cînd sînii încep să apară, îşi pun deasupra plăcuţe de plumb şi se înfăşoară precum copiii care se înfaşă. E drept că puţin lipseşte să nu aibă pieptul la fel de neted ca o foaie de hîrtie.

Dedesubturile corpului fiind tabu, se inventează un sistem care să facă fusta mai lungă decît picioarele, adoptîndu-se îndeosebi încălţăminte cu talpă groasă din lemn sau din plută. „Acest tip de pantofi îşi găsi aliaţi nesperaţi în mediile ecleziastice din Italia, care vedeau în asemenea încălţări inconfortabile o armă eficace împotriva plăcerilor lumeşti şi mai ales împotriva dansului. Acelea care le purtau aveau dreptul la indulgenţe”[17]. Culoarea hainelor era, fireşte, negrul.

Moda determină cu siguranţă pragul de excitaţie sexuală : o modă permisivă ce-i prilejuieşte femeii exhibarea tuturor farmecelor naturale ajunge la o anumită indiferenţă între sexe ; dimpotrivă, o modă represivă are drept rezultat o coborîre proporţională a pragului de excitaţie. Ne dăm lesne seama de aceasta aflînd că, pe vremea triumfului modei spaniole, „ultima favoare” pe care o femeie i-o acorda curtezanului ei era să-i arate piciorul. În secolul al XIX-lea, situaţia nu era complet schimbată, de vreme ce Victor Hugo ne informează, în *Mizerabilii*, că Marius căzuse într-o lungă reverie erotică fiindcă zărise din întîmplare *glezna* Cosettei.

Singura ţară în care moda spaniolă n-a prins a fost Italia. Faptul că Roma a adăpostit întotdeauna Vaticanul şi că, în Curia romană, au existat întotdeauna oameni de o inteligenţă şi un scepticism remarcabil a ferit Italia de excesele intoleranţei : ea a fost, de altfel, singura provincie a Bisericii care aproape că n-a cunoscut persecutarea pătimaşă a vrăjitoarelor. Arta barocă e impregnată de senzualitate, iar îmbrăcămintea feminină din Seicento este departe de a prezenta aceeaşi uniformitate rigidă ca în restul Europei.

Idealul feminin propus de Reformă îşi află expresia perfectă în moda spaniolă. E vorba de o femeie defeminizată, virilizată, al cărei rol nu mai e să exercite asupra bărbatului o seducţie nefastă, ci să-l ajute pe căile anevoioase ale perfecţiunii morale. Cultura tinde să-i distrugă atracţiile naturale prin practici crude şi vătămătoare : i se aplatizează pieptul cu ajutorul plăcilor de plumb, i se anulează mobilitatea expresivă a feţei, i se înalţă talia, e acoperită de la gît pînă la vîrful degetelor de la picioare, pe scurt, se încearcă să i se dea aspectul cel mai masculin posibil.

Feminitatea naturală, debordantă, voluptuoasă, păcătoasă, este aruncată în zona ilicitului. De acum înainte, numai vrăjitoarele îşi vor permite să aibă coapse lungi, sîni mari, dosul proeminent, părul lung. N-avem decît să privim gravurile lui Hans Baldung Grien sau cele cu care este ornată lucrarea *Die Emeis* (Strasbourg, 1517) de

Johannes Geiler von Kaysersberg ca să ne dăm seama de extraordinara vitalitate de care se bucură numitele *maleficae*. Acestei imagini a femininului natural, ispititor, anticonformist şi distructiv i se opun silueta rigidă şi uniformă şi chipul emaciat al femeii virtuoase spaniole.

Literatura şi imageria referitoare la vrăjitorie se apropie de genul pornografic : în ele se deversează refulările unei întregi epoci represive. Toate perversiunile posibile şi imposibile le sînt atribuite vrăjitoarelor şi partenerilor lor diabolici. Hans Baldung Grien nu dă înapoi dinaintea reprezentării naturaliste a unui *cunnilingus* dintre o tînără eretică foarte voluptuoasă, cu părul lung în vînt, şi dragonul Leviathan, care scoate din gură un soi de membru viril în formă de sfredel (1515). Tablourile înfăţişînd sabatul conţin scene la fel de scabroase, a căror intenţie manifestă este de a-l edifica pe cititor asupra practicilor antisociale ale vrăjitoarelor. Dar conţinutul latent al întregii iconografii de acest fel este uşor de sesizat : luînd ca pretext fanteziile erotice ale marginalilor care apăruseră la suprafaţă cu prilejul procesului de transfer declanşat de Inchiziţie, persecutorii înşişi proiectau în ele toate refulările lor personale.

În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, e suficient ca anumite femei să fie mai nepăsătoare în comportări, „ca să li se pregătească pe această lume chinurile iadului”[18]. Le vedem în gravurile epocii privindu-se în oglindă şi, în locul propriului lor chip, zărind un dos de demon. Părul în dezordine şi hainele răvăşite ajung ca să nască bănuiala de vrăjitorie. În Germania secolului al XVII-lea, o femeie este predată autorităţilor de propriul ei soţ, care o surprinsese *în timpul nopţii* nu goală, ci ciufulită şi descheiată[19] ! Iar dacă o cochetă, desfăcîndu-şi corsetul, zice : „E prea cald – aveţi ceva împotrivă ? ”, interlocutorul îi replică : „Va fi şi mai cald în Iad[20] ! ”

3. Un moralism exhaustiv : legenda lui Faust

Expresia perfectă a Reformei este legenda lui Faust, în care se acumulează toate acele trăsături ideologice despre care am produs deja cîteva mărturii : cenzura imaginarului, culpabilitatea intrinsecă a naturii şi a principalului ei instrument – femeia şi, în sfîrşit, masculinizarea acesteia.

Există şi o tradiţie istorică – atestată de Trithemius, Wier şi alţii – care nu interesează în acest context : aceea a şarlatanului Jorg (Jörg

sau Georg) Faust, care afecta numele latinizat de Georgius Sabellicus. El ar fi trăit cam între 1480 şi 1540, iar locuitorii satului Knittlingen îl mai consideră încă drept cel mai celebru dintre fiii locului.

În privinţa legendei, se cunosc două redactări străvechi : aceea a „anonimului din Wolfenbüttel[21]" şi un *Volksbuch* tipărit de Johann Spies la Frankfurt, în 1587[22], al cărui compilator ar putea fi un anume Andreas Frei, director al colegiului clasic din Speyer.

În 1592, acel *Volksbuch* a fost tradus în englezeşte de către P.F. Gent sub titlul de *The Historie of the damnable life and deserued death of Doctor Iohn Fausts*[23]. Astfel i-a devenit accesibil lui Kit Marlowe, autor dramatic şi tenebros spion asasinat într-o tavernă, care l-a condimentat cu doctrina calvinistă a predestinării cu care se hrănise la Cambridge[24]. Adaptat pentru teatru, de actori şi de marionete, respectivul *Faustspiel* fu de îndată exportat în Olanda[25]. Enorma-i popularitate în mediile protestante ale Reformei recomandă acest text şi în cercurile catolice, iar Pedro Calderón de la Barca îl adaptă liber, în 1637, pentru publicul spaniol.

Că autorul acelui *Volksbuch* a fost Andreas Frei sau un altul, e vorba în orice caz de un ştiutor de carte ale cărui invenţii pioase erau nutrite din izvoare antice şi combinate cu tradiţia istorică germană. Oricît de ciudat ar părea, numele de Faust nu pare împrumutat acesteia, ci provine de la celebrul Simon Magul, contemporan cu apostolii, supranumit *Faustus*. El era eroul negativ al mai multor istorii povestite în scrierile atribuite Sfîntului Clement de la Roma şi în alte izvoare din Antichitatea tîrzie, pe care Baronius, un autor din secolul al XVI-lea, le-a cules cu răbdare în *Analele* sale (*Ann*. 68, n. 21). Pe de altă parte, Simon Magul trecea şi drept cel dintîi gnostic şi, în această calitate, se pretindea divin şi se căsătorise cu o prostituată pe nume Elena, care-o încarna pentru el şi pe Elena din Troia, şi Înţelepciunea (*ennoia*) lui Dumnezeu[26]. În *Volksbuch*, Faust obţine prin artele sale magice simulacrul Elenei din Troia, episod care se explică, pe de o parte, plecînd de la legenda lui Simon-Faustus şi, pe de altă parte, plecînd de la o altă veche tradiţie : aceea a Sfîntului Ciprian din Antiohia.

Legenda lui Ciprian urcă pînă la un izvor encratit : or, encratiţii reprezentau o tendinţă în interiorul creştinismului oriental care se caracteriza prin represiunea absolută a sexualităţii – inclusiv a căsătoriei – şi printr-un ascetism sever. Prima versiune a povestirii

figurează în Faptele apocrife ale Apostolului Andrei, redactate în greacă pe la anul 200, din care o traducere coptă fragmentară a fost recent recuperată de Gilles Quispel dintre manuscrisele profesorului Carl Schmidt[27]. În forma ei canonică, istoria – foarte celebră – datează din secolul al IV-lea, cînd înregistrează nu mai puţin de trei redactări : *Confessio seu poenitentia Cypriani*, declarată eretică de către papa Gelasius I, care-l confundă pe Ciprian din Antiohia cu un alt Ciprian, episcop în Cartagina ; *Conversio Sanctae Justinae virginis et Sancti Cypriani episcopi*, care perpetuează aceeaşi eroare ; în sfîrşit, martiriul celor doi sfinţi (*Passio S.S. Cypriani et Justinae virginis*). În 379, Grigorie de Nazianz menţionează legenda într-una dintre predicile sale, în vreme ce istoricul ecleziastic Photius rezumă mai tîrziu în scrierile lui conţinutul unui poem eroic în trei cînturi despre Sfîntul Ciprian, compus de Eudoxia, fiica filozofului Leontius, care va deveni împărăteasă în 421. Opera lui Vincent de Beauvais şi *Leggenda aurea* a lui Jacobus de Voragine au asigurat povestirii lui Ciprian şi a Justinei o audienţă foarte largă. Pe de altă parte, o a doua versiune a legendei a fost redactată în secolul al X-lea de Simeon Metaphrastes, tradusă în latineşte în 1558 de Aloysius Lipomanus şi republicată de Laurentius Surius în 1580 şi 1618, într-o operă moralizatoare care a avut o mare influenţă la vremea ei[28].

Calderón pare să fi înregistrat povestirea lui Surius, dar cele două izvoare principale ale sale rămîn *Leggenda aurea* şi o culegere de vieţi ale sfinţilor intitulată *Flos Sanctorum*[29].

Dincolo de numeroasele-i variaţiuni, legenda povesteşte că Ciprian, un mare magician din Antiohia – sau un prieten al lui, Aglaidas –, suspină după frumoasa Justina, fără să ştie că ea este creştină şi că şi-a închinat neprihănirea Domnului. Desigur, este respins cu mîndrie. Nu-i rămîne decît să facă un pact cu demonul, care i-o promite pe Justina în schimbul sufletului lui. Dar, neavînd putere asupra creştinilor, demonul nu poate în realitate să-i îndeplinească dorinţa lui Ciprian ; încearcă să-l înşele, punîndu-i la dispoziţie un simulacru care seamănă de departe cu Justina, dar care nu-i decît o apariţie diabolică. Impresionat de forţa Justinei şi a Dumnezeului ei, Ciprian se converteşte el însuşi şi o urmează în martiriu.

În afara concluziei, structura lui Faust din *Volksbuch* este oarecum similară, iar adaptarea ei pentru teatru, expurgată de nenumăratele digresiuni moralizatoare ale versiunii în proză, seamănă probabil şi

mai mult cu legenda lui Ciprian şi a Justinei : este vorba despre un magician care recurge la pactul cu diavolul ca să obţină, între altele, favorurile unei tinere şi simulacrul frumoasei Elena din Troia.

Să ne închipuim că cineva ar fi avut prilejul să asiste la o reprezentaţie teatrală cu *Faust*, în engleză ori în olandeză, fără să înţeleagă o boabă. Ar fi luat-o drept o versiune pesimistă a legendei lui Ciprian, în care magicianul, în loc s-o urmeze pe Justina în martiriu, ar fi fost damnat. Se pare că acesta a fost cazul lui Calderón însuşi, care, după mărturia prietenului şi editorului său, Juan de Vera Tassis y Villarroel, ar fi petrecut zece ani în slujba Majestăţii Sale, mai întîi la Milano şi apoi în sudul Ţărilor de Jos. Mai tîrziu, biografii i-au redus această perioadă doar la anii 1623-1625. Or, în 1623, trupe englezeşti dădeau numeroase reprezentaţii în Ţările de Jos. Fără nici o îndoială, Calderón – care totuşi nu ştia nici engleza şi nici olandeza – a asistat la ele[30]. Jocul scenic i-a permis să identifice legenda lui Ciprian. A văzut nişte scene pe care le întîlnise deja în teatrul spaniol : pactul cu demonul, care figura, între altele, în piesele *El esclavo del demonio* şi *El amparo de los hombres* de Antonio Mira de Amescua[31], şi apariţia simulacrului Justinei, care seamănă de asemenea cu o scenă din *El esclavo del demonio* (1612)[32]. Dar a putut să înregistreze şi diferenţele, pe care le-a folosit în propria-i creaţie teatrală : de pildă, actul se petrecea, în reprezentaţia englezească, pe scenă ; la Mira de Amescua, se desfăşura în culise[33]. În sfîrşit, spectacolul englezesc debuta cu monologul lui Faust, acelaşi pe care Goethe l-a transformat în celebrul „*Monolog des grübelnden Gelehrten*”. Calderón a crezut că-i ghiceşte conţinutul graţie expresiei scenice şi s-a slujit de el nu numai în *El Mágico prodigioso*, ci şi în piesele sale *Los dos amantes del cielo, El José de las mujeres* şi *El gran principe de Fez*[34]. Cît priveşte chiar numele lui Faust, Calderón l-a folosit într-un fel neaşteptat în prima versiune din *El Mágico prodigioso*, rămasă inedită pînă în 1877[35]. În legenda lui Ciprian, tînăra Justa îşi schimbă numele în Justina cînd e botezată. Dar în prima parte a piesei lui Calderón ea nu se numeşte Justa, ci *Faustina*.

Istoria lui Ciprian şi a Justinei se ivise, către sfîrşitul secolului al II-lea al erei creştine, într-un mediu encratit. Encratismul condamna sexualitatea, chiar şi în cazul cînd finalitatea ei nu era nicidecum plăcerea, ci procreaţia. De aceea, faptele apocrife ale Apostolilor Andrei şi Toma relatează felurite conversiuni operate de eroii noştri

printre femeile măritate, pe care le îndemnau să practice continenţa. Reacţiile brutale ale soţilor şi persecuţiile îndurate de apostoli nu trebuie să ne mire : mesajul lor era puţin cam excesiv pentru această lume.

Morala poveştii din secolul al IV-lea era de ordin apologetic : ea demonstra forţa creştinismului. Demonul nu poate nimic împotriva unei tinere creştine care-şi spune rugăciunile. Convins că a slujit la nişte stăpîni neputincioşi, Ciprian îşi părăseşte meseria de magician pentru a îmbrăţişa credinţa într-un zeu triumfător : Dumnezeul Justinei.

În măsura în care dragostea lui Ciprian pentru Justina îşi caută alinarea, ea n-o poate afla decît în moarte, deoarece obiectul ei se dovedeşte – datorită forţei mesajului creştin – inexpugnabil. Ciprian este constrîns la sacrificu, pentru că magia sa erotică n-a dat rezultate. Iar raţionamentul său rămîne pînă la sfîrşit acela al unui vrăjior : eşecul său demonstrează puterea *magică* a Justinei, pe care n-o va putea obţine decît devenind el însuşi creştin. Dar Justina îl cheamă deopotrivă să mărturisească (în înţelesul etimologic al cuvîntului „martiriu") superioritatea Dumnezeului creştin, iar fostul magician nu poate decît să se grăbească să răspundă acestei graţioase oferte.

Fireşte, putem înţelege sensul acestui *exemplum* pios în vremea cînd martiriul creştinilor era impus. Dar care putea să-i fie mesajul în oraşul Yepes, în anul 1637 – cînd *El Mágico prodigioso* a fost prezentat pentru prima oară ? De astă dată, Ciprian – precum Johann sau Jorg Faust – nu reprezintă un simbol al Antichităţii păgîne învinse de creştinism, ci unul al Renaşterii învinse de Reformă. Exemplul este deci renunţarea la valorile Renaşterii şi convertirea la valorile Reformei reprezentate de tînăra cu bustul aplatizat numită Faustina--Justina.

În piesa de teatru a lui Calderón, vrăjitorul Cipriano se prezintă de la bun început ca un discipol al Renaşterii, care vede lumea ca pe o fascinantă operă de artă (v. 146-147, Morel-Fatio). La rîndul lui, demonul însuşi nu face decît să repete aceleaşi concepţii (v. 355 sq.), demonstrînd că fusese elevul lui Marsilio Ficino şi al lui Cornelius Agrippa. E ca şi cînd aceştia ar fi acum judecaţi în persoana sa de noua interpretare publică, aceea a Reformei. Demonul lui Calderón nu este nicidecum o apariţie transnaturală ; este doar o ficţiune ideologică ce se exprimă ca Ficino şi Pico della Mirandola, acumulînd într-însa esenţialul unei doctrine pe care publicul reformat se deprinsese s-o dispreţuiască şi s-o deteste. E suficient să-l auzim vorbind :

*Vien / En la fabrica gallarda / Del mundo se be, pues fue / Solo un concepto al obrarla. / Sola una voluntad luço / Esa arquitectura rara / Del cielo, una sola al sol, / Luna y estrellas viçarras, / Y una sola al hombre, que es / Pequeńo mundo con alma**.

Teologia platonică a lui Ficino este sursa din care demonul îşi trage înţelepciunea-i înşelătoare : şi acolo lumea este închipuită ca o capodoperă de artă (*artificiosissimum mundi opificium*), iar omul-microcosm (*parvus mundus*) ca artificiul unei naturi cutezătoare (*naturae audentissimum artificium*). Ştiinţa posedată de demon este „Arta”, adică magia (v. 219) : îndeosebi, el poate face ca astrele să coboare pe pămînt (v. 1790 sq.) şi-l convinge pe Cipriano de posibilităţile sale deplasînd un munte (v. 2579 sq.).

În ce-l priveşte pe Cipriano însuşi, el învaţă necromanţia, piromanţia şi chiromanţia şi, pentru a opera, trasează semne, asigurîndu-şi cooperarea astrelor, a vînturilor şi a spiritelor celor defuncţi (v. 2720 sq.), în tradiţia lui Marsilio Ficino, a lui Cornelius Agrippa şi a lui Giordano Bruno.

La drept vorbind, operaţiunile magice nu sînt descrise decît extrem de superficial în *El Mágico prodigioso*. Important era să se stabilească o relaţie directă între magie şi demon şi între acesta şi Renaştere, inamica numărul unu a Reformei. Iar Calderón izbuteşte asta fără nici o dificultate. El se concentrează apoi asupra a ceea ce s-ar putea numi „semnificaţia libidinală” a magiei, asupra ecuaţiei eros = magie care provine şi ea din moştenirea Renaşterii. În acel moment intră în joc *Faustina*, al cărei nume dobîndeşte un simbolism destul de precis din moment ce trebuie pus în relaţie cu Faust.

Înainte de a fi *esenţialmente* creştină (ceea ce Cipriano nu ştie), Faustina este *femeie*, un produs al naturii : şi trebuie să fi fost un produs perfect prin frumuseţe, de vreme ce numără mulţi admiratori, iar aceştia nu şovăie să se suprime unul pe altul ca să-i intre în graţii. Fără să vrea şi fără s-o ştie, Faustina a fost modelată de natură ca să fie un obiect erotic, o pricină de pofte şi de disensiuni. Contradicţia

* „Trăiesc / În plăsmuirea lumii / Ce semeaţă se arată / Căci de la-nceput a fost o singură idee. / O singură voinţă se vede-orînduind / Această arhitectură fără seamăn / A cerului, şi una singură-i / În soare, lună şi în stele stranii, / Tot una doar – în omul care este / Mic univers cu suflet” (tr. Ruxandra Vasilescu).

şi tensiunea dintre destinaţia *naturală* a Faustinei şi aspiraţia *culturală*, acosmică, a Justinei se află în centrul scenariului lui Calderón.

Precum *Faust* al lui Goethe, *El Mágico prodigioso* debutează printr-un „prolog în cer” în care demonul, care este sub dependenţa Domnului, îşi propune să pună la încercare ştiinţa lui Cipriano şi virtutea Justinei. Urmează monologul „*des grübelnden Gelehrten*”, în care tînărul Cipriano nu se arată preocupat ca Faust de problema îmbătrînirii şi a deşertăciunii celor pămînteşti, ci pur şi simplu de o chestiune teologică pe care nu izbuteşte s-o rezolve : ar voi, anume, să înţeleagă cine este acel zeu descris într-un pasaj din Pliniu în termeni de „frumuseţe absolută, esenţă şi cauză, în întregime vedere şi acţiune” (*todo vista y todo manos*, v. 261-263). Încercînd să despartă doi pretendenţi furioşi ai frumoasei Justina, fiica lui Lisandro, Cipriano se îndrăgosteşte el însuşi de această minunată creatură. El ignoră că în realitate Justina este numele de botez al Faustinei, că aceasta nu este fiica lui Lisandro şi că, de altfel, nici acesta nu este ce pare a fi. Lisandro şi Justina sînt amîndoi cripto-creştini, creştini care se ascund înăuntrul unei societăţi ce le este ostilă ; Lisandro a adoptat-o pe Faustina la moartea mamei ei, care fusese o martiră creştină. Şi ceea ce Cipriano mai ignoră încă este că Justina şi-a hărăzit sufletul şi trupul aceluiaşi Dumnezeu din iubire pentru care mama sa îşi sacrificase viaţa.

În definitiv, Cipriano nu vede în Justina decît ceea ce ea nu mai este : pe frumoasa *Faustina*, un produs perfect al naturii, care exercită asupră-i o puternică fascinaţie erotică. Deşi nevinovată, tînăra fată nu se poate împiedica să nu lanseze împrejurul ei farmece magice naturale : ea îl *faustizează* pe Cipriano, îl preschimbă în Faust, îl obligă aproape să facă uz de magia erotică.

Comparînd *El Mágico prodigioso* cu legenda creştină, vedem că, la Calderón, un joc erotic mai subtil interferează în povestire, un joc ce corespunde perfect concepţiilor Reformei : natura însăşi este păcătoasă, ea generează erosul ; Faustina este aceea care, fără să-şi dea seama, îi *faustizează* pe toţi masculii din preajma ei. Cum să ieşi din această dilemă ? Tînăra n-ar putea încă să folosească mijloacele rafinate ale culturii ca să-şi vestejească farmecele, să-şi aplatizeze pieptul, să ia aparenţe masculine. Ea nu are, spre a se apăra de asalturile lui Cipriano şi ale celorlalţi, decît arma meditaţiei şi a rugăciunii. Dar erosul îşi are mecanismele sale : cu cît Cipriano e mai respins, cu atît pasiunea lui creşte. Ca să obţină obiectul atît de

poftit, nu-i mai rămîne decît să semneze, cu propriu-i sînge, un pact cu demonul, promiţîndu-i sufletul său în schimbul Justinei. La rîndul lui, demonul declanşează puternice operaţiuni de magie erotică, prin care ar trebui să izbutească să i-o dea pe Justina în pofida ei înseşi. Departe de a chema în ajutor confraţi hidoşi din abisurile infernale, demonul se mulţumeşte să provoace, prin invocaţiile lui magice, o *dulce fantasmă erotică* al cărei scop ar fi s-o tulbure pe Justina, să-i trezească fiinţa naturală aţipită, să-i suscite şi încurajeze feminitatea. Principiul acestei operaţiuni se bazează pe legile magiei erotice enunţate de Ficino şi dezvoltate de Bruno : trebuie acţionat asupra fanteziei subiectului, ţinînd cont de propriile-i particularităţi. Or, demonul nu numai că a contat prea mult pe faptul că Justina era şi Faustina – adică un produs al naturii tot atît cît şi un produs al culturii, o femeie şi nu numai o creştină –, dar a comis şi eroarea ireparabilă de a nu fi citit *Institutio Sacerdotum* a cardinalului Francisco din Toledo (m. la 1596), care tocmai apăruse la Roma[36], înaintea plecării lui Calderón în Ţările de Jos. Dacă ar fi citit-o, demonul ar fi aflat că-i era imposibil să influenţeze liberul arbitru al cuiva : tot ce putea face se limita la a produce fantasme pentru a acţiona asupra imaginaţiei, liberul arbitru rămînînd prezent. Putem să-l acuzăm pe demon de o anumită ignoranţă în domeniul teologiei, nu şi de a nu fi acţionat după regulile magiei fantastice. El îi revelase Justinei lumea naturii, străbătută în întregime de suflul erosului, spre a trezi în ea dorinţa carnală :

> *Ea, infernal abismo, / Desesperado imperio de ti mismo, / De tu prision ingrata / Tus lascivos espiritus desata, / Amenaçando ruyna / Al virgen edificio de Justina. / Su casto pensamiento / De mil torpes fantasmas en el viento / Oy se informe, su honesta fantasia / Se llene, y con dulcissima armonia / Todo proboque amores, / Los pajaros, las plantas y las flores. / Nada miren su ojos / Que no sean de amor dulces despojos. / Nada oygan sus oydos / Que no sean de amor tiernos gemidos** (v. 2823 sq.).

* „Hei, infernal abis, / Putere copleşită de ea însăşi, / Din crunta-ţi închisoare / Spiritul tău lasciv eliberat / Să aducă pierzania în / Cetatea castă a trupului Justinei. / Şi-n gîndurile ei curate / O mie de fantasme rătăcite-n vînt / I se strecoară, de ele bîntuite fie-i / Visele cele mai caste, şi cu prea dulce armonie / Toate în jur amorul să-i stîrnească, / Păsări, plante, flori, / Nimic din ce nu-i trecător semn al iubirii dulci / Să nu mai vadă ochii ei. / Nimic din ce nu-i tandru geamăt / Urechea ei să nu audă” (tr. Ruxanda Vasilescu).

Meditaţia şi rugăciunea salvgardează libera voinţă a Justinei, expulzînd-o din lumea naturală şi ancorînd-o în lumea valorilor religiei. Demonii „lascivi” ai abisului nu reuşesc s-o atragă în lumea naturii care, prin „legăturile” ei magice, invită toate fiinţele să-şi potolească dorinţa. Demonul nu izbuteşte s-o transforme pe Justina în Faustina, subiectul culturii în subiectul naturii. Dar eşecul său nu înseamnă doar triumful spiritului Reformei asupra spiritului Renaşterii, ci şi triumful principiului realităţii asupra principiului plăcerii. Într-adevăr, magia erotică, presupunînd transmiterea fantasmelor de la emiţător la receptor, nu dă defel rezultate : demonul nu-i poate oferi lui Cipriano decît o aparenţă hidoasă a Justinei, un spectru demonic. Aceasta înseamnă că magia erotică nu este capabilă să producă decît fantasme şi că potolirea dorinţei pe care o propune nu este reală, ci *fantastică* şi ea. Altfel spus, operaţiunile magice se petrec în cerc închis : *magia erotică este o formă de autism*.

Fireşte, această consecinţă depăşeşte de departe intenţiile moralizatoare ale lui Calderón, dar nu e mai puţin implicită în desfăşurarea acţiunii. Mai tîrziu, cînd elanul religios al Reformei se stinge, aceasta este tot ceea ce mai rămîne : puternicul contrast dintre imaginaţie (principiul plăcerii) şi liberul arbitru (principiul realităţii) şi ideea că autismul magic nu are o forţă *reală*.

Triumfînd asupra Faustinei – contrapartea ei „naturală”, propria-i feminitate, propriu-i drept de a dori şi de a se bucura de plăcere –, Justina sfîrşeşte de fapt prin a triumfa asupra lui Cipriano. Finalul piesei corespunde perfect intenţiilor Reformei şi poate fi lesne interpretat în funcţie de realităţile istorice ale epocii : Cipriano şi Justina se vor uni în moarte, ceea ce înseamnă o victorie completă a culturii asupra naturii, a liberului arbitru asupra imaginaţiei, a principiului realităţii asupra principiului plăcerii, a lui Thanatos asupra lui Eros. Martiriul în doi e numai un simbol anacronic : după idealul Reformei, dacă Cipriano ar fi fost un tînăr savant recuperat de Biserică, iar Justina – o tînără virtuoasă cu sînii aplatizaţi, ei ar fi putut să se căsătorească, să aibă copii, cu condiţia ca flăcările erosului să fi fost stinse pentru totdeauna între ei. Revoluţia în spirit şi în moravuri operată de Reformă ajunge pînă la distrugerea completă a idealurilor Renaşterii. Aceasta concepea lumea naturală şi socială ca pe un organism spiritual în care existau schimburi permanente de mesaje fantastice. Acesta era principiul magiei şi al erosului, erosul fiind el însuşi o formă de magie.

Reforma distruge întreg acest edificiu de fantasme în mişcare, interzice exerciţiul imaginaţiei şi proclamă necesitatea extincţiei naturii păcătoase. Ea întreprinde chiar uniformizarea artificială a sexelor, ca tentaţiile naturale să dispară.

În momentul în care valorile *religioase* ale Reformei îşi pierd toată eficacitatea, opoziţia ei teoretică şi practică la spiritul Renaşterii primeşte o interpretare de ordin cultural şi ştiinţific. Dar, de aici înainte, omenirea a învăţat această lecţie : imaginarul şi realul sînt două domenii distincte, magia este o formă de autism, principiul realităţii se opune principiului plăcerii.

4. Un produs final ?

Civilizaţia occidentală modernă reprezintă, în întregul ei, produsul Reformei – al unei Reforme care, golită de conţinutul ei religios, i-a păstrat totuşi formele.

Pe plan teoretic, marea cenzură a imaginarului duce la apariţia ştiinţei exacte şi a tehnologiei moderne.

Pe plan practic, rezultatul ei este apariţia instituţiilor moderne.

Pe plan psihosocial – apariţia tuturor nevrozelor noastre cronice, datorate orientării unilaterale a civilizaţei reformate, refuzului ei principial al *imaginarului*.

Trăim încă într-un apendice secularizat al Reformei, ca să spunem aşa, şi, îndeaproape privind lucrurile, multe fenomene ale epocii noastre cărora nu le-am căutat niciodată o explicaţie istorică decurg din marile conflicte spirituale şi politice din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Ne-am obişnuit să considerăm cu totul normale progresele tehnologiei militare şi „cursa înarmării”. Am fi cu atît mai surprinşi să descoperim că şi ele sînt imputabile ideologiilor veacului al XVII-lea, în primul rînd unui personaj foarte celebru la vremea sa, dar căruia puţini îi mai ştiu numele : chimistul Johann Rudolf Glauber (1604-1670).

Profund afectat de evenimentele războiului de treizeci de ani (1618-1648) dintre Statele catolice şi Statele protestante, Glauber a ajuns la concluzia – de natură religioasă cît şi practică – după care nu există decît o singură putere capabilă să asigure ordinea şi pacea în Europa : Germania. Pentru a atinge acest scop, trebuia ca Germania să fie proclamată *monarhie mondială* ; întru aceasta, trebuia mai

întîi ca ea să-şi stabilească supremaţia militară şi economică asupra restului pămîntului, ceea ce n-ar fi putut face decît dezvoltîndu-şi o tehnologie militară mai avansată. Să lăsăm deoparte soluţia economică a lui Glauber, care consta în acumularea de produse pentru anii de foamete. Soluţia-i strategică este desigur mai interesantă şi ne oferă cheia spre a înţelege originea „cursei înarmărilor". Glauber preconizează folosirea armei chimice nu numai pentru garantarea supremaţiei militare a Germaniei, ci şi pentru a frîna înaintarea turcilor în Europa. Creează el însuşi o armă mai eficace decît praful de puşcă, şi anume nişte tuburi cu presiune prin care se puteau pulveriza acizi asupra armatei duşmane şi, deopotrivă, grenade şi bombe cu acid care permit cucerirea fortificaţiilor adversarului. Arma chimică are, în ochii lui Glauber, un dublu avantaj : acela de a asigura victoria armatei ce o posedă şi acela de a-i orbi pe soldaţii inamici fără să-i ucidă. Prizonierii vor putea fi astfel transformaţi într-o forţă de muncă ieftină, care, în plus, va garanta supremaţia economică a Germaniei.

Glauber îşi dă seama că secretele noilor arme vor sfîrşi în mod fatal prin a fi cunoscute de adversari – fie ei turci sau alţii. De aceea, închipuie existenţa unui grup de savanţi – „oameni dotaţi cu o inteligenţă rapidă şi pătrunzătoare" – a căror singură sarcină trebuie să fie dezvoltarea şi perfecţionarea armamentelor din ce în ce mai sofisticate. Caracterul războiului se va schimba complet : el nu va mai fi cîştigat de forţa brutală, ci de inteligenţa savanţilor şi a inginerilor : „Forţa va face loc artei, căci arta izbuteşte uneori să înfrîngă forţa"[37].

Previziunile lui Glauber erau menite a se dovedi exacte : nu numai că Germania încercă de mai multe ori, fără succes, să obţină „monarhia lumii", dar caracterul războiului modern se schimbă efectiv într-atît, încît el nu se mai desfăşoară aproape deloc pe teren, ci doar în laboratoarele marilor puteri.

Toate acestea nu constituie curiozităţi de ordin istoric, ci dovada limpede că civilizaţia noastră se mişcă încă pe făgaşele ce i-au fost trasate de Reformă şi de evenimentele politice care au urmat. Occidentul modern asumă – cum a văzut foarte bine Nietzsche – caracterul unui produs *fatal* al Reformei. Dar este el oare şi produsul ei *final*, cel ale cărui linii de dezvoltare au fost fixate, o dată pentru totdeauna, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea ?

Cartea noastră se închide asupra acestei interogaţii, fără să îndrăznească să formuleze prea clar o speranţă ce n-ar fi decît utopică :

aceea că o nouă Renaştere a lumii ar putea să ne lecuiască de toate nevrozele, de toate dorinţele de supremaţie, de toate conflictele şi de toate diviziunile existente.

Pentru ca o astfel de Renaştere să se manifeste, ar trebui să intervină o nouă Reformă, care să producă din nou o modificare profundă a imaginaţiei umane, spre a-i fixa alte căi şi alte scopuri. Ne îndoim totuşi că va avea o aparenţă prietenoasă şi benignă pentru aceia care-i vor cunoaşte tulburările.

Ceea ce contează, în cele din urmă, este însă ca ea să pregătească climatul ecologic pentru ca o nouă „muscă apteră” să se poată tîrî fără să fie distrusă : dea Domnul numai ca această mutaţie genetică să fie cea pe care ne-o dorim !

Bucureşti, 1969 – Groningen, 1981

Anexa I
(la capitolul I, 3)

Originile doctrinei privind vehiculul sufletului

Neoplotinienii care au utilizat doctrina privind vehiculul sufletului pretindeau că ea există deja în scrierile lui Platon ; dar pasajele maestrului pe care se sprijineau (*Phaidon*, 113b ; *Phaidros*, 247b ; *Timaios*, 41e, 44e, 69c) n-aveau nici o legătură cu corpul subtil care înveleşte sufletul. Este adevărat totuşi că, în *Legile* (898e sq.), unde se discută modul în care sufletul guvernează trupul, Platon admitea ca simplă ipoteză existenţa unui înveliş de foc sau de aer al sufletului, intermediar între acesta şi corpul fizic.

Aristotel adopta acest punct de vedere, făcînd din *pneuma*, spiritul de foc sideral, sediul sufletului iraţional (*De generatione animalium*, 736b, 27). Această parte a agregatului uman este înnăscută (*symphyton*), în sensul că se transmite în actul procreaţiei (*De partibus animalium*, 659b, 16). Expresia *symphyton pneuma* este atribuită de Galen (*Stoicorum veterum fragmenta*, Fragm. II, p. 715 von Arnim) tuturor stoicilor şi de asemenea lui Straton din Lampsaca, al doilea şef al Lyceum-ului după Aristotel (*cf.* G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma*, p. 29). Expresia *symphyes hemîn* apare la doxograful Diogenes Laertios (VII, 156), iar traducerea-i latină (*consitum spiritum*) la apologetul creştin Tertulian (*cf.* Verbeke, p. 24).

Tot Diogenes Laertios îi atribuie lui Epicur concepţia despre suflet ca „un corp subtil" (*leptomeres* ; X, 63), iar adjectivul „subtil" (*leptotaton*) este deopotrivă folosit de stoici (*cf.* Verbeke, pp. 30-31).

Vechile idei despre *pneuma* nu formează totuşi decît una din componentele esenţiale a ceea ce va fi doctrina neoplotiniană a

vehiculului sufletului. Cealaltă componentă trebuie căutată, pe de o parte, în astrologia populară hermetică, care se dezvoltă începînd cu secolul al III-lea a.C., şi, pe de alta, în doctrina pogorîrii (*kathodos*) şi înălţării (*anodos*) sufletului, care se formează în strînsă legătură cu mediile astrologice şi se cristalizează către jumătatea secolului al II-lea p.C. Cam în acele vremuri preocupările ontologice ale doctorului gnostic Basilide le întîlnesc pe acelea ale eruditului eclectic Numenius din Apameia şi pe ale autorului *Oracolelor chaldeene*, Iulian zis Teurgul, fiul lui Iulian Chaldeanul. Tot în vremea aceea trebuie situată compoziţia unei părţi din *Corpus Hermeticum*, ce nu trebuie confundat cu vulgata astrologică precreştină. În *Corpus Hermeticum*, doctrina pogorîrii (*kathodos*) şi a înălţării (*anodos*) Omului primordial, ca şi a sufletului individual, joacă un rol esenţial.

Astrologia hermetică populară cuprindea mai multe cărţi, cea mai mare parte pierdute sau păstrate numai în traducerile latine ale Renaşterii, cărţi care se ocupau de astrologia universală, de ciclurile cosmice, de divinaţia prin fulgere, de prezicerile de Anul Nou, de astrologia individuală şi iatrologică, de „clerologie" sau tragerea sorţilor planetari (*kleroi*), de melotezie sau simpatia dintre planete şi informaţia astrală conţinută în microcosm – bază teoretică a iatromatematicii sau a medicinei astrologice –, în sfîrşit de farmacopeea şi farmacologia astrologice (*cf.* W. Gundel – H.G. Gundel, *Astrologumena*, pp. 15-19). Această vulgată astrologică propunea o metodă de divinaţie bazată pe calcule matematice. Ea reinterpreta ca atare în cheie astronomică nişte tehnici divinatorii extrem de vechi. Planetele, casele şi decanii zodiacului, zilele săptămînii planetare, ca şi alte ficţiuni spaţio-temporale făcînd parte din instrumentaţia conceptuală a astrologiei, erau reprezentate ca entităţi personale, ca *demoni*. În plus, contemplarea cerului nu era, nici pentru astrologi, nici pentru platonicieni sau stoici, o simplă chestiune de cercetare abstractă preocupată să stabilească relaţii între poziţiile respective ale astrelor rătăcitoare, ci un act care implica profund fiinţa însăşi a subiectului. Scrutarea cerului însemna în oarecare măsură urcarea pînă la propria origine, admirarea armoniei revoluţiilor siderale (*Timaios*, 34d sq.), armonie ce a fost pusă şi în sufletul omenesc. „Vederea este pentru noi, după cîte cred, cauza celui mai mare bine, în sensul că nici un cuvînt din explicaţiile ce se dau astăzi universului n-ar fi putut fi rostit vreodată dacă n-am fi văzut astrele, sau Soarele, sau cerul [...]. De la vedere ne vine şi filozofia, cel mai preţios dar pe care

oamenii l-au primit şi pot să-l primească vreodată din mărinimia zeilor [...] Dumnezeu a născocit şi ne-a dat vederea ca să contemplăm revoluţiile inteligenţei pe cer şi să le aplicăm revoluţiilor gîndirii noastre, care, deşi dezordonate, sînt înrudite cu revoluţiile imperturbabile ale cerului [...[" (*Timaios*, 47b, după trad. lui E. Chambry). De aceea, astrologia nu era o invenţie omenească, ci o revelaţie uraniană.

Astfel, Nechepso, personaj din cea dintîi scriere astrologică populară (secolul al II-lea a.C.) ale cărei fragmente au ajuns pînă la noi (*cf.* Gundel – Gundel, pp. 27-32), la capătul unei nopţi întregi petrecute în contemplarea cerului, a fost interpelat de un glas din înălţimi şi a primit revelaţia prin mijlocirea unui veşmînt celest ce se pogorî şi-i înfăşură trupul (*ibid.*, p. 30). *Perspicimus coelum*, va spune Manilius, *cur non et munera coeli*? Cuvîntul „teorie", pe care, în general, îl punem în legătură cu o doctrină abstractă, provine din grecescul *theoria*, „contemplare a zeilor", care, în vocabularul stoicilor, desemna privirea plină de pietate şi reverenţă pe care filozoful o fixa asupra astrelor, zei siderali.

Faimosul astronom Claudiu Ptolemeu (cca. 100-178 p.C.) are sentimentul de a părăsi Pămîntul şi de a fi prezent la banchetul zeilor „cînd spiritul [său] urmează inima astrelor" (*cf.* Franz Cumont, *Lux perpetua*, p. 305). Vettius Valens, astrolog din Antiohia secolului al II-lea p.C., îi promite cititorului evlavios care-i va citi antologia relaţii directe cu zeii siderali şi nemurirea (Gundel – Gundel, p. 218). Ca şi Vettius, autorul păgîn Firmicus Maternus, care se va transforma în cele din urmă într-un apologet creştin (secolul al IV-lea), consideră că, pentru a descifra tainele cerului, condiţia indispensabilă este „inima pură" (*ibid.*, p. 229). Acest misticism astral care însoţeşte astrologia, fie ea populară ori savantă, provine din nişte credinţe extrem de vechi referitoare la apoteoza zeilor şi a eroilor şi la catasterismele (transformări în astre sau constelaţii) diverselor personaje mitologice ori politice.

Anumite tehnici divinatorii preluate de astrologie ca să le folosească în profitul ei nu sînt mai puţin vechi. Una dintre ele era aruncatul sorţilor.

După mitologia greco-romană, zeii olimpieni sînt în general consideraţi răspunzători de o anumită sferă a activităţii umane: Marte prezidează războiul, Venus – iubirea, Mercur – comerţul şi arta oratoriei etc. După W. Gundel (*Sternglaube, Sternreligion und*

Sternorakel, p. 132), numele acestor divinităţi erau înscrise pe nişte sorţi care erau aruncaţi pe o suprafaţă împărţită în „cîmpuri” sau porţiuni cărora li se atribuiau semnificaţii speciale. Dispunerea sorţilor în cîmpuri – acestea corespunzînd „caselor” şi „semnelor” zodiacului – se regăsea într-un repertoriu al tuturor configuraţiilor posibile, iar fiecărei configuraţii a sistemului îi corespundea un text care dădea sentinţa oraculară.

Această metodă a fost transpusă în astrologia divinatorie populară atribuită lui Hermes Trismegistul, de unde a fost reluată de astrologia savantă. Departe de a reprezenta o tehnică auxiliară, determinarea unui *locus fortunae* avea o importanţă de prim ordin, dovadă – istoria privitoare la un astrolog egiptean care prezisese că Cezar avea o Tyché şi un Daimon mai puternic decît Antonius (*ibid*., p. 134). O variantă a sorţilor astrali apare deja la Nechepso şi la Petosiris, în timp ce Serapion, Vettius Valens şi Firmicus Maternus discută altele.

Dar cei care explică în detaliu obţinerea diverselor „locuri” pe horoscop sînt Pavel din Alexandria, în *Eisagogiká*, scrise după 378 p.C., şi comentatorul său, Heliodor, elev al lui Proclus la Atena, activ între 475 şi 509. Pavel din Alexandria ia doctrina şi metoda sorţilor (*sortes*, în greacă *kleroi*) din tratatul hermetic *Panaretos*, aparţinînd astrologiei populare elenistico-egiptene precreştine (Gundel – Gundel, pp. 236-239).

Am menţionat deja, în trecere, existenţa mai multor procedee întru determinarea unui *locus fortunae* şi a locurilor „sorţilor” fiecărei planete. W. Gundel, în excelenta-i carte *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, expune două în detaliu. Cîteva noţiuni preliminare de astrologie vor fi necesare pentru a-i îngădui cititorului să ne urmărească expunerea. Cele 360 de grade ale cercului ce reprezintă cerul sînt împărţite în douăsprezece semne, iar fiecare din acestea în trei „decade” (10 grade ale cercului). În plus, astrologia divinatorie împarte cercul în opt „cîmpuri”, stabilind opt puncte pe circumferinţă (*octatopos*) : ascendentul (*horoskopos, ascendens*) şi opusul lui, descendentul (*dysis, descendens*), zenitul sau apogeul Soarelui (*mesuranema, medium coelum*) şi nadirul, sau hipogeul Soarelui (*antimesuranema, immum coelum*) ; celelalte patru puncte sînt situate la 45 de grade faţă de primele patru, astfel încît cercul e împărţit în opt sectoare de 45 de grade fiecare. Cele opt puncte formează două pătrate, unul înscris în cerc şi celălalt înscriind cercul. Trasînd

conturul unui nou pătrat, plecînd de la punctele în care diagonalele marelui pătrat ating laturile celui mai mic, se obţine tabloul celor douăsprezece case celeste.

Semnificaţia fixă a celor douăsprezece case este rezumată în aceste două versuri latine din Evul Mediu :

Vita lucrum fratres genitor nati valetudo
*Uxor mors pietas regnum benefactaque carcer.**

(Boll-Bezold-Gundel, *Storia dell'astrologia*, pp. 88-89)

Aceasta este metoda „caselor fixe", în care se rînduiesc semnele zodiacului după horoscopul momentului. Cealaltă metodă constă în a plasa cele douăsprezece semne zodiacale în cele douăsprezece cîmpuri („semne fixe"), ceea ce dă o dispunere similară aceleia a caselor.

Metoda elementară a aruncării sorţilor era probabil practicată pe o masă pătrată sau circulară, cu semne fixe, conţinînd pe deasupra cei treizeci şi şase de decani. Sorţii erau doar opt figuri, reprezentînd „sorţii" celor şapte planete ale Antichităţii, cărora li se adaugă ascendentul (*horoskopos*). Locul unde cădeau sorţii Soarelui stabilea *agathos daimon*, geniul bun al subiectului ; cel al Lunii – *agathé tyché*, „norocul" ; cel al lui Jupiter – poziţia socială ; cel al lui Mercur – dispoziţiile naturale ; cel al lui Venus – iubirea ; cel al lui Marte – curajul şi riscurile, cel al lui Saturn – fatalitatea (*nemesis*) (W. Gundel, *Sternglaube*, pp. 132-133).

Metoda expusă de Pavel din Alexandria şi de Heliodor înlocuieşte aruncarea sorţilor printr-un calcul astronomic destul de simplu. *Locus fortunae* este determinat de poziţia Soarelui, Lunii şi ascendentului în horoscopul nativităţii („tema naşterii"). În cazul unei naşteri diurne, se procedează la o scădere a numărului de semne şi de grade ale Lunii din acelaşi număr referitor la Soare. Operaţia este inversă în cazul unei naşteri nocturne. Numărul de semne şi de grade astfel obţinut se scade din ascendent, ceea ce dă *kleros* sau *locus fortunae*. Sorţii celorlalte planete se obţin printr-o simplă scădere din ascendent a numărului exprimînd în grade poziţia astrului respectiv (*ibid.*, p. 134). Heliodor precizează care va fi sfera de activitate asupra căreia fiecare din sorţi va avea influenţă, în ordinea următoare :

– Luna determină tot ce are legătură cu corpul omenesc ;

---

* „Viaţa, cîştigul, fraţii, tatăl, copiii, sănătatea,
Soţia, moartea, evlavia, domnia, binefacerile şi carcera."

- Soarele determină „geniul personal” al fiecăruia, adică „imaginea” destinului omenesc, cuprinzînd posibilitatea de exercitare a liberului arbitru ;
- de Jupiter depind rangul şi gloria subiectului ;
- Mercur determină calităţile inteligenţei şi capacităţile expresive ale subiectului ;
- Venus domneşte peste sfera iubirii ;
- Marte – peste cea a agresivităţii ;
- Saturn domneşte asupra fatalităţii (*ibid.*, pp. 132-133).

Ordinea sorţilor planetari pe care ne-o comunică Pavel din Alexandria şi comentatorul său are o importanţă cu totul deosebită pentru ceea ce va urma (Jupiter, Mercur, Venus, Marte, Saturn). Minus o simplă inversare de loc între Mercur şi Venus, regăsim aceeaşi ordine pe un *ostrakon* demotic din secolul I p.C. şi în *Apotelesmata* lui Pseudo--Manethon, al căror autor, născut în realitate în mai 80 p.C., şi-a exercitat probabil activitatea sub domnia împăratului Hadrian (117-138 p.C. ; *cf.* Gundel – Gundel, pp. 160-163). După W. şi H.G. Gundel, această dispunere a planetelor provine de la ordinea egipteană ce se regăseşte pe monumentele celei de-a XIX-a şi celei de-a XX-a dinastii (*ibid.*, p. 163). Către secolul al IV-lea p.C., ordinea Saturn, Marte, Mercur, Venus, Jupiter reapare în scrierea gnostică *Pistis Sophia* (IV, CXXXVI, p. 234, 24 sq. – Schmidt). O vom afla din nou (la Servius) în paginile care urmează. Este foarte probabil ca, înspre finele veacului I p.C., Plutarh din Cheroneea s-o fi întîlnit şi utilizat în doctrina destul de originală a „culorilor sufletului” dezincarnat dinaintea tribunalului zeilor (*cf.* Culianu, *Iter in silvis*, vol. I, pp. 69-71).

În aceeaşi perioadă, gnosticii şi hermeticii anonimi care au compus *Corpus Hermeticum* adaptau doctrina astrologică a sorţilor la spiritul propriei lor gîndiri. Gnosticismul se caracterizează prin acosmism antropologic şi prin anticosmism : omul este o creatură aruncată în lumea rea care este lumea naturală. Prin originea sa, omul depăşeşte totuşi originea locului malefic în care este captiv, căci conţine în sinea sa o scînteie pneumatică provenind de la *adevărata* transcendenţă. Gnoza în sine reprezintă cunoaşterea teoretică şi practică a originii omului şi a reurcării, prin zidurile lagărului de concentrare cosmic, păzite de arhonţi, pînă la Tatăl aflat dincolo de ceea ce este vizibil. Hermetismul, a cărui atitudine faţă de cosmos este oscilantă, reproduce adesea principiile dualiste ale gnosticismului.

În orientarea nihilistă a voinţei lor de a inversa valorile filozofiei greceşti, gnosticii, care erau la curent cu astrologia greco-egipteană, au reţinut din aceasta ideea că planetele, în funcţie de poziţiile lor respective din horoscop, pot avea o influenţă negativă asupra sorţii omeneşti. Probabil că în cercurile gnostice egiptene vechea idee a pogorîrii sufletului din cer se combină cu o schemă cosmologică de origine greacă. Bineînţeles, selecţia culturală cere ca fundamentul nihilist al gnosticismului să fie prezent aici, în atribuirea unor efecte exclusiv negative planetelor.

Că arhonţii gnostici sînt nişte divinităţi planetare, mai multe texte ne informează. Irineu din Lyon o spune în mod expres în privinţa Ofiţilor : *sanctam autem hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt* * (*Adversus haereses*, I, 30, 9). Stăpînii răului sînt concepuţi ca personaje reale, avînd nume şi trupuri teriomorfe : de leu, de măgar, de hienă, de dragon, de maimuţă, de cîine, de urs, de taur, de vultur etc. (*cf.* M. Tardieu, *Trois Mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi*, pp. 61-69). Aceste reprezentări provin, foarte probabil, din interpretarea astrologiei hermetice înseşi, la care toate convenţiile spaţiale erau personificate. Cuvîntul „zodiac” (*zodiakos*) înseamnă, de altfel, „(cerc) de animale”, căci jumătate din semne au forma unor animale : berbec, taur, crab, leu, scorpion şi un animal fantastic, capricornul (jumătate capră, jumătate peşte). Aceste entităţi erau concepute ca fiind vii, avînd existenţă autonomă. Ele puteau fi invocate prin rituri magice, la fel ca astrele în general şi mai ales ca Luna (*cf.* S. Lunais, *Recherches sur la Lune*, I, pp. 221-223).

Celor şapte arhonţi gnostici le corespunde o serie de şapte vicii. Or, sufletul gnosticului, în ascensiunea-i postumă către Tatăl, îi întîlneşte în drumul său tocmai pe aceşti vameşi teribili, pe care trebuie să-i înduplece cu ajutorul unor parole şi amulete. Este probabil că aceşti vameşi celeşti nu se mulţumeau numai cu atîta : în anumite cazuri, se presupunea că reţin sufletul în care găseau viciul ai cărui reprezentanţi erau ei înşişi.

Un alt text din gnosticismul popular, *Pistis Sophia*, aduce mai multe precizări în legătură cu procesul de cosmizare-decosmizare a sufletului. Capitolul CXXXI al acestei scrieri copte publicate în 1905 de Carl Schmidt povesteşte cum arhonţii, primind pneuma

* „Vor să fie sfînta şeptime, de fapt, şapte stele, ce se numesc planete.”

luminoasă care pogoară, o corup „introducîndu-i fiecare partea sa în suflet”. Acelaşi capitol precizează că cei cinci arhonţi sînt spiritele care au în grijă planetele, cărora li se adaugă, la formarea acestui veşmînt negativ al sufletului (*antimimon pneuma*), influenţele Soarelui şi Lunii : „Şi arhonţii plasează *antimimon pneuma* în exteriorul sufletului [...], o leagă de suflet cu peceţile [*sphragides*] şi cu legăturile lor şi o pecetluiesc [*sphragizein*] de suflet, astfel ca să împingă tot timpul sufletul să-şi urmeze pasiunile şi nedreptăţile [...].” De vreme ce în capitolul CXXXVI din *Pistis Sophia* ordinea planetelor este aceea care apare în expunerea doctrinei „sorţilor” din tratatul *Panaretos*, putem conchide că ideea de a atribui arhonţilor planetari facultatea de a depune vicii în suflet nu era decît remanierea mitologică a cleromanţiei astrologice. Aceasta cu atît mai mult cu cît un text mai tardiv, aparţinîndu-i lui Servius, comentatorul lui Virgiliu, aduce o probă irefutabilă în sprijinul tezei noastre : *quia quum descendunt animae*..., „în pogorîrea lor, sufletele primesc de la Saturn torpoarea, de la Marte violenţa, de la Venus dezmăţul, de la Mercur aviditatea materială, de la Jupiter dorinţa de putere” (*Ad Aen.*, VI, 714a). O doctrină similară, neimplicînd totuşi procesul de cosmizare a sufletului, este expusă de Servius într-un alt pasaj din comentariul său la *Eneida*, unde ordinea planetelor este aceea a zilelor săptămînii astrologice (*Ad Aen.*, XI, 51). În prima parte a acestui din urmă pasaj, Servius nu face decît să expună principiul cleromanţiei astrologice : Luna determină însuşirile trupului, Marte sîngele, Mercur intelectul, Jupiter rangul, Venus dorinţa, Saturn dispoziţiile. Potrivit concluziei, „defuncţii se eliberează de toate acestea în [sferele] singulare [ale planetelor]”, ceea ce este o aluzie la ascensiunea sufletului, într-un context destul de impropriu, deoarece ordinea zilelor săptămînii nu corespunde ordinii planetelor în univers. Dar, din moment ce era vorba de aceeaşi teorie cleromantică ce slujise ca bază în elaborarea ideii pogorîrii şi urcării sufletului prin sferele planetare, putem crede că Servius amesteca în mod conştient cauza şi efectele.

Din gnosticismul popular se inspiră doctorul alexandrin Basilide. Era un creştin foarte erudit din secolul al II-lea, influenţat de creştinismul egiptean, de gnoza vulgară şi de platonismul mediu. Pentru Basilide, *pneuma* transcendentă aparţine cosmosului. Viciile cosmice atacă sufletul şi se încrustează în el sub formă de concreţiuni sau „apendice” (*prosartemata*), care corespund îndeaproape acelei *antimimon pneuma* din tratatul copt *Pistis Sophia*. O concepţie similară trebuie să fi fost suţinută de fiul său, Isidor, autor al unui tratat

Despre sufletul accidental (*cf.* W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 365 ; despre Basilide, *cf.* G. Quispel, *Gnostic Studies*, II ; în general Culianu, *Psychanodia* I, Leiden, 1983).

Corpus Hermeticum nu se limitează să reia vederile gnosticilor, ci le adaugă descrierea înălţării sufletului după moartea fizică, cu abandonarea viciilor respective în planetele succesive. Primul şi al zecelea tratat din *Corpus* se ocupă deopotrivă de cosmizarea şi de decosmizarea Omului primordial, proces ce reprezintă modelul destinului fiecărui suflet individual care pogoară în lumea fizică. După întrupare, individul poartă în sine, într-un fel foarte concret, informaţia astrală pe care a primit-o la trecerea sa planetară, sub formă de *heimarmene* sau „destin stelar". A.-J. Festugière (*Hermétisme et mystique paienne*, p. 20) rezumă istoria pogorîrii în trup (*ensomatosis*), a întrupării Omului primordial :

> Acest om ideal, în virturea unei căderi ale cărei peripeţii variază de la un mit la altul, dar al cărei principiu este în general erosul, cade în lumea materiei, adică pe Pămînt. În cursul căderii sale, Omul începe în general [...] prin a îmbrăca un corp astral sau pneumatic, vehicul (*ochema*) al lui *noûs* (care nu poate avea în mod direct contact cu materia), intermediar între *noûs* imaterial şi concreţiunile din ce în ce mai hylice care se vor prinde de el, apoi, pe măsură ce traversează cele şapte sfere (sau, în alte mituri, cele douăsprezece semne ale zodiacului), acest Om-*noûs* îmbracă, precum nişte tunici, viciile celor şapte planete (sau ale arhonţilor care le prezidează...) şi astfel pîngărit se întrupează el în sfîrşit într-un trup terestru şi se uneşte cu natura materială.

Capitolele XXV şi XXVI din hermeticul *Poimandres* descriu decosmizarea sufletului individual, depunerea viciilor planetare a căror sumă formează *heimarmene*, fatalitatea astrală :

> Şi în acest fel omul se avîntă de aici înainte către înalt prin armatura sferelor şi în cea dintîi zonă părăseşte putinţa de a creşte şi de a descreşte, într-a doua – iscusinţa răutăţilor, viclenie de acum fără efect, într-a treia – iluzia dorinţei de acum fără efect, într-a patra – ostentaţia de a comanda dezbărată de scopurile-i ambiţioase, într-a cincea – cutezanţa nelegiuită şi temeritatea trufaşă, într-a şasea – mijloacele vicioase de a dobîndi avere, de acum fără efect, în cea de-a şaptea zonă – minciuna care întinde capcane (*Corp. Herm.*, I, 25, p. 15, 15-16, 4 Nock-Festugière, corectat de Festugière, *Révélation D'Hermès Trismégiste*, vol. III, pp. 303-304).

Autorul lui *Poimandres*, fără să dea nume sferelor, adoptă în acest pasaj ordinea „chaldeană” a planetelor (Luna, Mercur, Venus, Soarele, Marte, Jupiter, Saturn), provenind din calculul grec al distanţelor medii ale „astrelor rătăcitoare” faţă de Pămînt, avînd în vedere duratele respective ale revoluţiilor lor. Această ordine, a cărei vechime nu e probabil mai puţin venerabilă decît aceea a ordinii „egiptene” preferate de Platon, devenise clasică în toate tratatele de astrologie.

În sfîrşit, termenul *ochema*, „vehicul”, se referă deja, într-un pasaj din cel de-al zecelea tratat din *Corpus*, la corpul pneumatic ce înveleşte sufletul (X, 13). Şi totuşi, nici Plotin şi nici discipolul său imediat, Porfir, nu dau încă acest nume corpului astral sau corpului subtil care înveleşte sufletul, deşi îi cunosc existenţa. Doar neoplatonicienii tîrzii vor ajunge la teoria completă a „vehiculului sufletului”, a cărei cea mai elaborată expresie se regăseşte în *Elementele de teologie* ale lui Proclus.

Pentru amănunte mult mai precise şi o bibliografie suplimentară, trimitem cititorul la articolul nostru „Ordine e disordine delle sfere” din *Aevum*, nr. 55 (1981), pp. 96-110, şi mai ales la *Extase, ascension, récit visionnaire*, în curs de apariţie la Payot*.

* Volum apărut în 1984, sub titlul : *Expériences de l’extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l’hellénisme au Moyen Âge*. V. şi ediţia românească : *Experienţe ale extazului*. Traducere de Dan Petrescu. Prefaţă de Mircea Eliade, Nemira, 1998 (n. tr.).

Anexa II
(la capitolul II, 3)
Deliciile lui Leo Suavius

Succesul *Hypnerotomahiei* în Franţa formează un capitol destul de interesant al istoriei ocultismului parizian în secolul al XVI-lea, fiind legat de personaliattea alchimistului şi omului de litere Jacques Gohory, pe nedrept uitat în zilele noastre.

În august 1546, Loys Cyaneus termina de tipărit pentru Jacques Kerver, „marchand libraire juré de l'université de Paris", *Hypnerotomachie ou Discours du Songe de Poliphile, Déduisant comme Amour le combat à l'occasion de Polia*[1]. Acest volum se deschidea cu dedicaţia traducătorului Jean Martin către cardinalul de Lenoncourt, al cărui secretar era.

Într-o notă în latineşte adăugată la ediţia a doua, publicată de Marin Masselin pentru Jacques Kerver în 1553, Jacques Gohory însuşi povesteşte o întîmplare care-l face suspect de a fi traducătorul unei prime versiuni a *Hypnerotomahiei*, ulterior cizelată de către Jean Martin.

Gohory ar fi primit vizita unui cavaler de Malta, „om de spirit şi de cultură", (*vir ingenio facili cultoque*), care ar fi depus în mîinile sale o traducere imperfectă a cărţii. Impresionat de conţinutul ei iniţiatic, dar incapabil să efectueze revizuirea manuscrisului (fără îndoială, din pricina multiplelor sale activităţi), Gohory l-a trecut prietenului său, Jean Martin[2].

Atenţia pe care Gohory o consacră cărţii lui Colonna, împodobită cu acele admirabile gravuri pe lemn atribuite rînd pe rînd lui Rafael, lui Giovanni Bellini, lui Carpaccio şi lui Mantegna[3], merită aici o analiză atentă.

Avocat în Parlamentul din Paris şi diplomat, Jacques Gohory sau Gohorry, în latineşte Iacobus Gohorius, care scrie şi sub pseudonimul de Leo Suavius, aparţine galeriei de spirite curioase din veacul al XVI-lea. Este interesat de Lumea Nouă, traduce în franţuzeşte *Amadis de Gaule* şi pe Machiavelli, practică alchimia şi magia, urmăreşte dezbaterile despre Arta memoriei, crede în demonomagia lui Trithemius şi redactează un comentariu la operele lui Paracelsus, pe care-l interpretează în termeni ficinieni. Călătoreşte, editează cărţi şi semnează nenumărate prefeţe.

Această activitate debordantă răspunde, totuşi, unui numitor comun : Gohory nu se ocupă, cu cîteva excepţii, decît de texte de o deconcertantă obscuritate[4]. Predomină aici alchimistul, care redescoperă în fiecare lucrare abstrusă alegoria Operei, explicînd *obscurum per obscurius*. Astfel, *Amadis de Gaule*, poemul medieval *La Fontaine périlleuse*[5] sau nişte gravuri ilustrînd peripeţiile lui Iason[6] se transformă în „mistere tăinuite ale ştiinţei minerale". Această tendinţă se întîlneşte şi în nota latină la cea de-a doua ediţie a *Hypnerotomahiei*, operă compusă pentru *initiati sacris sanctioris Philosophiae*, care „se retrag în contemplarea lucrurilor abstruse", *sese in rerum abstrusarum contemplatione abdiderunt*. Departe de a-i urma, avocatul Gohory participa activ la viaţa publică. Între 1554 şi 1556, îl însoţi în misiune diplomatică la Roma pe ambasadorul Odet de Selve şi făcu cunoştinţă în Oraşul sfînt cu Joachim Du Bellay şi cu Olivier de Magny. Era prieten cu mai mulţi membri şi amici ai Pleiadei, precum Dorat, Belleau, Baïf, Jodelle, M.A. Muret, Denisot, Fauchet, Pasquier[7]. Academia de poezie şi muzică inaugurată de Baïf în 1570 nu-l prenumeră însă printre membrii ei, poate din pricina unor intrigi de curte despre care Gohory pare să vorbească cu amărăciune[8]. Se grăbeşte să deschidă el însuşi, în 1571, un *Lycium philosophal San Marcellin* (în foburgul Saint-Marceau)[9], unde, în grădina unui spiţer pe care o cultivă pentru a dispune de materia primă a experienţelor sale alchimice, pare să prefere compania medicilor. Deja cu mult înainte, de vreme ce Jean Fernel a murit în 1558, avusese cu el interminabile discuţii pe tema medicinei paracelsiene. Altă dată, îi întîlnise pe Ambroise Paré, Jean Chapelain şi Honoré Chastellan la un alt medic, Léonard Botal[10]. În cartea sa despre proprietăţile tutunului, publicată în 1572 sub titlul *Instruction sur l'herbe Petum*, Gohory ne-a lăsat o memorabilă descriere a parcului său, în care prepara medicamente paracelsiene, practica alchimia şi fabrica talismane „urmînd părerile lui Arnauld de Villeneuve şi ale lui Marsilius Ficinus"[11] :

> Or, nădăjduiesc ca spre primăvară să nu fie nici o iarbă de leac rară şi ciudată de prin acest ţinut ce să nu fi fost semănată sau plantată în parcul meu ca să-i încînte pe oamenii de spirit, care adesea se desfată în labirintul cu arbori, împodobit în mijloc cu un donjon şi cu patru turnuri de ulmi aplecaţi la cele patru colţuri. Alţii [se desfată] cu fructe de Entes care sînt de toate felurile şi în mare număr plantate la rînd de o parte şi de alta, pe alei şi poteci. Alţii [se desfată] pe lîngă cele două pavilioane, unul acoperit de pruni, celălalt de cireşi. Alţii [se desfată] jucînd bile sau popice sub o lungă şi largă boltă de frunziş. Iar cînd vreo treabă îi împinge să plece, [se desfată] privind ora pe despărţiturile cadranului orizontal [al ceasului solar]. Alţii fac muzică, cîntînd cu glasul sau cu instrumente în galeria cu decoraţiuni [...][12].

Am fi prea puţin surprinşi dacă cercetătorii viitorului ar trebui să arate că acestui ocultist pasionat de farmacopee, traducător al unei anonime *Histoire de la Terre Neuve du Perù* (1545), îi revine un loc de precursor în uimitoarea istorie a importării de coca, al cărei profet, un corsican pe nume Angelo Mariani, a fost brusc oprit de intrarea în vigoare a acelei „Pure Food and Drug law" din 1906[13]. Industria de coca-cola a rămas totuşi una din cele mai înfloritoare în Statele Unite.

În orice caz, personalitatea bogată a lui Jacques Gohory ne interesează aici din alte motive.Traducător sau cel puţin intermediar în editarea în franţuzeşte a *Hypnerotomahiei*, Gohory aprecia această scriere pentru profundele-i mistere alchimice întrevăzute prin vălul obscurităţii ei. Comentator al lui Paracelsus, era obişnuit cu cele mai delicate operaţiuni hermeneutice. Una din acestea constă în interpretarea lui Paracelsus prin lucrările, cu totul transparente, ale lui Marsilio Ficino[14]. Claritatea acestuia din urmă nu-i asigură şi favoarea lui Leo Suavius, care vede în el doar o „versiune timidă şi superficială a lui Paracelsus"[15], dar îi îngăduie totuşi să înţeleagă grandoarea tenebroasă a medicului elveţian. După Walker, această suprapunere nu funcţionează întotdeauna, deoarece Gohory îi atribuie o teorie a magiei spirituale împrumutată de la Ficino, în timp ce, dimpotrivă, Paracelsus nega influenţa planetelor asupra spiritului omenesc[16]. În orice caz, Ficino, Paracelsus şi Gohory împărtăşesc ideea corpului astral ce se interpune între corpul fizic şi suflet. Această asiduitate a personajului nostru în aplicarea teoriilor ficiniene îi explică cel puţin interesul pentru *Hypnerotomahie*, dacă nu toată cariera de ocultist.

Doar cel dintîi fiind aici în cauză, se poate conchide că, chiar dacă interpretarea lui Gohory nu este adecvată, el văzuse bine tratînd această scriere ca pe o descriere de evenimente petrecute în *mundus imaginalis*. Exact asta şi este *Hypnerotomahia*: o aventură fantastică ce se consumă între fantasme.

Anexa III
(la capitolul II, 4)

[Despre *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna]

> De îndată ce acest spirit angelic dispăru din fantezia mea – se plînge Polifil –, m-am trezit, obosit şi ameţit de îmbrăţişările strînse cu care, după ştirea mea, mă sufocase ; şi am rămas plin de amărăciune văzînd că lipsea din mine aceea prin care trebuia să vieţuiesc, care m-a dus şi m-a ridicat la gînduri atît de sublime şi înalte.

Pasajul privind „gîndurile înalte", ca şi tirada finală despre deşertăciunea „tuturor celor pămînteşti", nu trebuie luate în serios ; ceea ce contează cel mai mult, în partea a doua a *Hypnerotomahiei*, sînt fără îndoială „les estroictz ambrassements" ale succubului Polia, posesiunea fantastică ce-i provoacă oboseală lui Polifil.

Cei doi fuseseră despărţiţi în cursul unui eveniment dramatic : o epidemie de ciumă care o află pe Polia părăsită de toţi ai ei. Ea face un jurămînt zeiţei Diana, cu condiţia să-i vină în ajutor : „M-am dus rugîndu-mă şi făgăduind că, de voi scăpa de primejdie prin blînda-i îndurare, o voi sluji cu neprihănire tot restul vieţii." Salvată prin intervenţia divină, ea renunţă la lume, retrăgîndu-se într-un sanctuar al Dianei, împreună cu „alte fecioare religioase". Chiar în acea zi, Polifil o regăseşte şi, după mai multe insistenţe, obţine o întrevedere între patru ochi în templul castităţii, unde o roagă pe Polia să aibă milă de el şi de pasiunea lui.

Discursul său, deşi încărcat de emoţie, este mai realist decît acela al Poliei. Aceasta, din pricina jurămîntului, afectează o insensibilitate totală faţă de umilele cereri ale îndrăgostitului. Asta din pricină că

n-a auzit niciodată de principiul psihanalitic al compensaţiei, după care orice atitudine conştient inflexibilă va fi contracarată de o reacţie de forţă egală şi de sens invers din partea inconştientului. Deja era de aşteptat ca legile naturii, jignite de decizia fără apel a Poliei, să-şi ia revanşa. Polifil prevede oarecum acest deznodămînt, din moment ce-şi dă seama că atitudinea Poliei este contra naturii :

> Înmoaie-ţi puţin inima de piatră – încearcă el s-o înduioşeze –, domoleşte-ţi încăpăţînarea fanteziei : căci nobila-ţi natură nu se vădeşte defel a fi nărăvaşă.

Tradusă în limbaj pneumatic, această rugăciune ar suna cam aşa : „Deschide-ţi ochii şi simţul intern, ca fantasma mea să poată pătrunde în spiritul tău şi să-ţi ajungă pînă la inimă, la fel precum fantasma ta a pătruns în inima mea ; de altfel, totul demonstrează că tu eşti făcută pentru dragoste : nu te încăpăţîna s-o refuzi, nu mă ucide, căci, la rîndul tău,vei fi pedepsită ca o ucigaşă."

Polifil suferă, bineînţeles, de sindromul letal de *amor hereos* ; fantasma Poliei l-a deposedat de subiectitatea sa şi, cîtă vreme nu poate locui în inima tinerei fete, riscă să moară. Dar Polia, credincioasă jurămîntului de castitate, nu poate face nimic altceva decît să-şi protejeze aparatul pneumatic de asalturile îndrăgostitului. Totul se întîmplă aşa cum a fost prevăzut. Polia povesteşte :

> Rostind aceste vorbe, scoase un oftat din rărunchi şi căzu ca mort la picioarele mele, pierzîndu-şi folosinţa tuturor simţurilor în afară de grai, care-i slujea ca să scoată lungi vaiete înfricoşătoare, mult mai vrednice de milă decît aş fi putut eu să vă povestesc. Şi cu toate acestea nu găsi deloc la mine vreo scînteie de înduioşare ; căci n-am binevoit să-i spun nici o vorbă şi nici să-mi aplec ochii către dînsul, ci am rămas încăpăţînată, cu urechile astupate la rugăminţile lui şi mai surdă ca piatra cea tare, îndîrjindu-mă într-o vrere aspră ; prin asta i-a crăpat inima de durere şi a murit. Aceasta petrecîndu-se nu mi-a clătinat însă curajul neprecupeţit şi, fără să mai fac vreo dovadă de milă, gîndeam să plec, după ce l-am tras de picioare într-un cotlon al templului unde a şi rămas ; căci în ce mă priveşte, nu mă prea sinchiseam de cine-l va înmormînta ; doar că m-am retras în mare grabă, tremurînd toată, tulburată de spaimă de parcă aş fi săvîrşit vreun groaznic omor.

Comparaţia ipotetică nu e aici la locul ei : Polia era într-adevăr vinovată de o crimă fantastică şi ca atare va trebui să dea seamă

dinaintea tribunalului divinităţilor jignite. Căci, ca să-i facă pe plac Dianei, i-a displăcut la fel de adînc lui Eros. Şi, de vreme ce atitudinea ei conştientă, diurnă, fusese coerentă, în înţelesul că nu se dăduse în lături de la ce-i mai rău ca să nu-şi rupă jurămîntul de castitate, abia în timpul nopţii inconştientul dezlănţuie împotrivă-i teribilele sale fantasme compensatorii. Cenzura fantastică a Poliei se dovedeşte incontrolabilă pe plan oniric. Abia ieşită din templul în care se comportase atît de crud, tînăra fată povesteşte că a fost luată de un vîrtej de vînt,

> …care într-o clipă mă duse în fundul unei păduri întunecate, fără să-mi pricinuiască vreun rău ori vreo durere şi mă aşeză într-un loc rătăcit, plin de tufe, mărăcini şi spini. Nu trebuie să mă mai întrebaţi, o, frumoase nimfe, cît de uluită şi impresurată de teamă mă aflam : căci neîncetat începui să aud ceea ce eu voiam să strig, şi anume : Vai de tine, nenorocito ! , acest strigăt venind de la un glas ascuţit de femeie, însoţit de vaiete tînguitoare. Îndată după aceea am văzut venind două fete necăjite, goale şi despletite, de parcă ar fi fost o mare grozăvie, care se clătinau tot timpul izbindu-se de rădăcinile copacilor. Sărmanele femei erau jalnic înlănţuite cu lanţuri de fier înroşite în foc şi trăgeau un car în flăcări de la care carnea lor fragedă şi delicată era crud arsă şi pîrlită. Mîinile le erau legate la spate ; ele scoteau fum şi scîntei ca fierul cald zvîrlit în apă, scrîşnind din dinţi şi lăsînd să cadă rîuri-rîuri de lacrimi pe lanţurile cu care erau legate. În car se afla un copilandru de foc, grozav de furios, care le mîna şi le bătea necontenit cu un bici de vînă de bou, arătînd la chip înspăimîntător şi îngrozitor în toate cele. Întru aceea, bietele fete o ţineau într-o goană, scoţînd nu puţine strigăte tînguitoare. Şi tot trebuiau să fugă prin pădure şi să se împleticească la fiecare pas printre mărăcini şi scaieţi, de care erau zgîriate şi sfîşiate din cap pînă-n picioare. Pe scurt, le ţîşnea sîngele din toate părţile, încît pămîntul pe unde păşeau se făcea tot roşu. Din nefericire, trăgeau carul de ici-colo, cînd într-o parte, cînd în alta, fără să se ţină de vreun drum sau cărare ; iar uitîndu-mă la biata lor carne, o socoteam răscoaptă şi crăpată ca o piele arsă şi tăbăcită. Cît despre grumaji, le erau aşa de sugrumaţi, iar glasurile atît de sparte şi răguşite, că răsuflau cu mare greutate. Cînd sărmanele suferinde ajunseră la locul unde eram, văzui venind în preajma carului tot soiul de fiare sălbatice, precum lei, lupi, cîini flămînzi, vulturi, corbi, ulii, acvile şi altele, pe care călăul le opri acolo. Zic bine călăul şi nu copilandrul, după cum îl arăta înfăţişarea. După ce-a coborît din car, le-a dezlegat pe cele două biete martire,

apoi cu o sabie tăioasă le-a străpuns trupurile de-a dreptul în inimă. La acest măcel se repezeau toate fiarele pomenite, iar copilandrul le tăie în două pe fiecare dintre fete, le scoase inima şi-o aruncă păsărilor de pradă şi aşijderea toate măruntaiele; apoi hăcui restul trupurilor. Atunci aceste fiare înfometate se bulucîră nestăpînite să devoreze carnea fragedă de femeie şi s-o sfîşie cu ghearele şi cu colţii. Vai, cum priveam la acele nenorocite de mădulare care se mai zbăteau încă în boturile lor şi auzeam oasele trosnind şi rupîndu-se, că mi se făcuse o milă cît lumea de mare. Niciodată n-a existat un măcel mai crud şi nici o mai jalnică privelişte (v. fig. 7).

De ce anume se făcuseră oare vinovate fetele sfîşiate de către Eros? Evident, de-a nu fi îngăduit fantasmei curtezanilor lor să le pătrundă în pneumă, ceea ce le-a provocat moartea în chinurile atroce ale sindromului *amor hereos* şi ale depersonalizării. Era de aşteptat ca zeul furios al iubirii să le administreze acestor dame insensibile o pedeapsă echivalentă aceleia pe care chiar ele le-o aplicaseră iubiţilor nevinovaţi: ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte. Iar Polia este chemată să asiste la pedepsire, ca să ştie ce soartă o aşteaptă.

Cu toate acestea, fără ştirea sa, cu tabloul fantasmelor ciopîrţite de fiarele sălbatice, Colonna se apropie de fenomenologia erosului mistic descrisă de Pico della Mirandola şi de Giordano Bruno, cu care vom face cunoştinţă în viitorul capitol al cărţii noastre. Faptul că în două scenarii cu fantasme, atît de deosebite unul de altul, cel al lui Colonna şi cel al lui Bruno, momentul central este marcat de imaginea unei dezmembrări, poate că nu este fortuit. În cazul lui Bruno, analogia cu fenomenologia morţii şi a renaşterii iniţiatice pe care ne-o descrie Mircea Eliade în faimoasele-i *Naissances mystiques* se impune de la sine. La Colonna, nici o referinţă la iniţiere nu este posibilă, însă scenariul psihologic nu este lipsit de verosimilitate. Să nu uităm că „nobila natură” a Poliei „nu se vădeşte defel a fi nărăvaşă” la avansurile pe care i le face Polifil. Inflexibilitatea atitudinii ei conştiente este în flagrantă contradicţie cu destinul şi menirea-i naturală. Să nu uităm nici că experienţa onirică a dezmembrării e destul de curentă şi poate interveni tocmai în momentul crucial al dialecticii iubirii în care inconştientul trebuie să-şi precizeze alegerea.

Desigur, Polia vede în chinurile impuse celor două fete de sabia zeului mînios al iubirii şi de furia animalelor sălbatice un avertisment la ceea ce va avea ea însăşi de suferit. Situaţia ei e fără ieşire, din moment ce nu poate alege decît între pedeapsa Dianei şi aceea a lui

Eros, între nesupunerea la imperativele conştiinţei şi nesupunerea la cele ale inconştienrului. În faţa acestei alternative înfricoşătoare, îşi petrece restul zilei într-o mare nelinişte şi melancolie, iar noaptea nu-i aduce nici o uşurare. Într-adevăr, fără ca povestea s-o spună limpede, tînăra fată este vizitată de incubi :

> Mi se păru că aud uşa de la camera mea făcîndu-se ţăndări şi că văd intrînd cu mînie doi călăi nalţi, murdari şi prost îmbrăcaţi, grosolani, cruzi, cu obrajii umflaţi, cu ochi saşii duşi în fundul capului, cu sprîncenele groase şi negre, cu bărbi lungi, încîlcite şi mînjite, cu buzele atîrnînd, groase şi cărnoase, cu dinţii lungi, rari, galbeni şi băloşi, cu gîtul vînăt, cu glas răguşit, cu privirea înciudată, cu pielea aspră ca tovalul, cu părul măciucă unsuros, pe jumătate căzut, cu mîinile mari, noduroase şi sîngerînd, cu degetele sucite, cu unghiile roşcate, cu nasul turtit şi plin de muci. Pe scurt, păreau cu adevărat nişte blestemaţi, răi, nemernici. Trupurile le erau înfăşurate cu tot felul de frînghii şi alte scule din meseria lor, pentru a arăta de ce anume se pricepeau să se slujească. Aceşti bădărani, încruntîndu-se şi privindu-mă pieziş, începură să behăie – căci vorba nu le era defel omenească, şi-mi spuseră : Vino-ncoace, creatură mîndră şi rea, vino-ncoace nărăvaşo, care-i duşmăneşti pe zei, haide-ncoace, fecioară smintită şi nebună, care dispreţuieşti harul şi milosîrdia divină. Ai să ai parte pe loc de o pedeapsă crudă ca o femeie rea ce eşti şi aidoma aceleia pe care ai văzut că au îndurat-o ieri celelalte două perverse şi orgolioase domnişoare. Vă las să vă închipuiţi, o, nimfelor, ce spaimă aveam cînd m-am simţit în preajma unor asemenea monştri, care mă despletiseră şi mă apucaseră de păr, voind să mă tîrască nu ştiu unde : de care mă apăram cu slabele-mi puteri, îndrăznind să rezist sforţărilor lor. Dar era zadarnic, căci erau mult prea grosolani ; întru aceea, începui să strig cu voce tare : Vai, pentru numele lui Dumnezeu, cerînd ajutor. Dar ei nici nu se sinchiseau şi mă trăgeau şi mai tare ca să mă scoată din pat. Şi cum se sforţau s-o facă, din trupurile şi hainele lor ieşi o putoare aşa de mare, că nu e suflet s-o fi putut îndura. Multă vreme am fost muncită şi hurducată în astă ceartă neplăcută, în timpul căreia mă zbăteam tare în pat, încît am trezit-o pe doica mea care dormea adînc. Căci ea a simţit şi din întîmplare a auzit cîteva cuvinte bolborosite ; de aceea, văzîndu-mă aşa de tulburată, m-a strîns în braţe şi m-a chemat pe nume cu voce tare. Atunci m-am trezit tresărind şi multă vreme nu-i răspunsei, oftînd şi plîngînd într-o spaimă aşa de mare cum niciodată în viaţă n-am mai avut, atît de frămîntată şi secătuită că nu mai puteam nici mîinile să le ridic, cu

> inima bătîndu-mi în piept ca turbată, iar cămaşa atît de udă de lacrimi că mi se lipea peste tot de trup... Părul îmi era umezit şi încurcat ; pulsul îmi bătea ca şi cînd aş fi avut febră mare.

Toate acestea seamănă cu o tentativă de viol, dar atît de neîndemînatică încît îi lasă victimei posibilitatea de a se opune. Dar mesajul e limpede : Polia a aflat că natura este hotărîtă să-şi ia revanşa şi că, dacă nu va ceda insistenţelor blîndului, curatului şi simpaticului Polifil, va fi posedată de nişte fantasme masculine mai neplăcute. Pedeapsa pe care i-o aplică forţele inconştientului din cauza împietririi atitudinii conştiente i se pare de nesuportat. După această lecţie, se pare că nu-i rămîne de făcut altceva decît să-i cedeze fermecătorului tînăr, însă ea se apără pe cît poate de acest deznodămînt neaşteptat :

> Cum însă îmi hărăzisem fecioria zeiţei Diana şi mă legasem prin jurămînt s-o slujesc toată viaţa, a o sluji pe Venus îmi părea grav şi intolerabil, ca diferit cu totul de cel dintîi legămînt al meu.

Doica, ce are o lungă experienţă de viaţă, o ajută să depăşească aceste ultime scrupule :

> Mai abitir trebuie să bagi de seamă că Amorul este un tiran crud, avînd o asemenea putere că răneşte, arde fără deosebire sau milă, nu numai pe muritori, ci şi pe zeii suverani, ba chiar şi pe marele Jupiter, care pe toate le leagă şi le dezleagă. Nici el, cu adevărat, nu s-a putut feri de această servitute, ba, ca să ajungă s-o împlinească, a fost constrîns să se preschimbe pînă şi în animale.

Povestindu-i tot felul de întîmplări luate din *Metamorfozele* lui Ovidiu, doica desfăşoară toată persuasiunea subtilă care era de aşteptat de la un asemenea personaj. Discursul ei izbuteşte să-i risipească Poliei ultimele îndoieli, fata consimţind în cele din urmă să-şi deschidă corpul pneumatic ca să primească fantasma lui Polifil :

> Şi-atunci, Amorul găsi o cale mică spre a-mi intra în inimă, care pînă atunci îi fusese interzisă. Pe acolo trecu acest zeu micuţ pînă în străfundul pieptului meu, unde se hrăni cu consimţăminte şi se făcu în scurtă vreme atît de mare, încît n-a mai fost în mine vlagă să rezist puterii sale.

Răvăşită de dragoste şi remuşcări, Polia aleargă la templul Dianei şi scaldă în lacrimi trupul fără de viaţă al lui Polifil. Evident, acesta nu aştepta decît să fie readus la viaţă :

> Şi în acest timp s-a întîmplat că poticnindu-mă de el, mi-am sprijinit mîna dreaptă pe trunchiul lui şi am simţit un puls surd şi adînc, abia--abia bătînd. Cu toate acestea, mi s-a părut că inima lui, simţindu-şi aproape ceea ce iubea, se mai întări puţin, astfel că dragul meu Polifil se trezi şi, deschizînd ochii, scoase un suspin a tînguială.

La sînul Poliei, Polifil îşi recapătă culorile normale ; dar credincioasele Dianei intervin pentru a-i alunga pe cei doi îndrăgostiţi din templul profanat al zeiţei fecioare (fig. 8). Abandonînd promisiunile de castitate, Poliei nu-i trebuie prea mult timp ca să se obişnuiască cu ideea unei existenţe burgheze. Se pune să coase şi să brodeze tot felul de obiecte ce-i reamintesc de Polifil şi de iubirea lor, hotărîtă „să-şi schimbe apucăturile proaste şi sălbatice în deprinderi graţioase şi omeneşti".

Hymen

Ce i se întîmplă lui Polifil, în timpul scurtei sale morţi din dragoste ? Conform motivului clasic[1], catalepsia sa este însoţită de o călătorie a sufletului pînă la tronul celest al zeiţei Venus, în faţa căreia tînărul se plînge de ucigaşa sa. Scena este interesantă, fiindcă transpune în cîmpul viziunii extatice fenomenologia curentă a erosului. Venus îl cheamă pe Cupidon, care aduce „efigia Poliei în mărime naturală". E vorba, evident, de un dublu fantastic, asupra căruia divinităţile iubirii îşi exercită magia :

> Cupidon îşi încordă arcul şi scoase din tolbă o săgeată ferecată cu aur, împănată cu ghimpi de felurite culori şi trase drept în mijlocul pieptului imaginii pe care mi-o arătase. Dar chiar înainte de a-şi fi atins ţinta, fata îi dădu ascultare, înclinîndu-şi capul cu umilinţă : fu semnul că de aici înainte va fi blîndă, dulce, bună şi graţioasă, altfel decît fusese pînă atunci. Aşa că îşi mărturisi greşeala, dînd asigurări că era învinsă, încît nu mai putea să se împotrivească poruncilor iubirii.

Autorul, călugărul Colonna, intervine aici pentru a semăna îndoială şi a întreţine ambiguitatea povestirii, fără de care aceasta putea fi atribuită genului erotic uşor, dacă nu chiar pornografic. El afirmă că Polia n-ar fi decît „partea raţională" a sufletului lui Polifil, pentru a sugera că *Hypnerotomahia* trebuie interpretată ca un tratat ce ilustrează fantasmele erosului mistic. E vorba aici de o tentativă de

misticizare prin mistificare, deoarece, între exegezele posibile, aceasta este cea mai puţin verosimilă[2].

Impresia este de asemenea confirmată de un pasaj aparţinînd primei părţi a cărţii, cînd peregrinările lui Polifil printre fantasmele memoriei artificiale se termină prin întîlnirea cu Polia. Cei doi o dată ajunşi în faţa sanctuarului lui Venus, Polifil deflorează perdeaua simbolică numită IMHN, fără îndoială pentru ^{C}YMHN, *hymen*. Explicaţia dată de Colonna acestui cuvînt, deşi plauzibilă[3], nu corespunde semnificaţiei sale contextuale : „Pielicica în care copilul este învălătucit în pîntecele mamei." Dar himenul desemnează curent o altă membrană, aceea a virginităţii, şi pe aceasta o au în vedere pasajele următoare :

> Această cortină era trasă dinaintea fîntînii pentru a acoperi ceea ce se afla dedesubt, iar ca să fie deschisă, Polia şi cu mine stînd în genunchi în faţa lui Cupidon, stăpînul nostru, el îi dădu săgeata de aur nimfei Synesia, făcîndu-i semn să i-o înfăţişeze Poliei, ca [ea] să rupă şi să sfîşie cortina. Lucru de care frumoasa se arătă oarecum nemulţumită şi părea că ar face-o cam împotriva voinţei ei, ca şi cînd i-ar fi displăcut să asculte de sfintele legi ale iubirii, cărora deja li se supusese ; iar asta i se întîmpla din sfială feciorelnică, adăugată lipsei de experienţă. Văzînd aceasta, acel mare zeu prinse a surîde niţel şi pe dată porunci zisei nimfe Synesia s-o încredinţeze [nimfei] Filedia ca să mi-o aducă mie, ca să duc eu la îndeplinire ceea ce Polia nu cuteza să facă. Pe dată ce divinul instrument se află în mîinile mele, fără constrîngere ori refuz, grăbit fiind de o dorinţă arzătoare şi de oarba poftă de a o vedea pe zeiţa Venus, rupsei frumoasa cortină, şi în acea clipă mi se păru c-o văd pe gingaşa Polia schimbîndu-şi culoarea şi clătinîndu-se în curajul ei. Aşa mi se înfăţişă pe deplin maiestatea sfintei zeiţe ce se îmbăia în fîntîna împodobită cu toate frumuseţile pe care le poate închipui natura. De îndată ce mi-am aruncat ochii asupra acelui divin lucru şi m-am bucurat de o vedere atît de ispititoare, Polia şi cu mine, mişcaţi de o blîndeţe extremă şi de o plăcere îndelung aşteptată, am rămas ca răpiţi, fără de cunoştinţă şi aproape în extaz, plini de frică şi de mare spaimă, cel puţin eu, îndeosebi...

Conţinutul latent al acestui pasaj este atît de transparent, încît ne scuteşte de orice explicaţie. Din pudoare, autorul a exprimat ritualul deflorării şi al acuplării sub masca acţiunii simbolice ce produce celor doi actori aceleaşi efecte „de blîndeţe extremă şi de plăcere" ca un act sexual.



Figura 7 : „… iar copilandrul le tăie în două pe fiecare dintre fete…”.
Hypnerotomahia, p. 266.



Figura 8 : Polia alungată din templul neprihănitei Diana.
Hypnerotomahia, p. 281.

O altă acţiune simbolică este introdusă aici pentru a îngădui descrierea scrupuloasă a senzaţiilor erotice şi a procesului fantastic provocat de săgeata lui Cupidon :

> Abia lăsase el coarda, că am simţit săgeata trecîndu-mi de-a curmezişul prin inimă şi totodată intrînd în stomacul Poliei, unde a şi rămas fixată, după ce mă rănise cu o rană ce nu mai avea vreun leac ori vreo vindecare. Acestea o dată făcute, Cupidon s-a apropiat de Polia şi a retras săgeata care ieşea pe jumătate. Apoi a spălat-o în fîntînă, ca s-o curăţească de sîngele nostru de care era mînjită. Vai, vai, am fost cuprins atunci într-atîta de o arşiţă peste măsură care mi se răspîndea de-a lungul vinelor, încît mintea mi se întunecă. Şi totuşi, am simţit deschizîndu-mi-se inima şi întipărindu-se într-însa chipul preaiubitei mele Polia, împodobită de virtuţile-i pudice şi vrednice de laudă, şi urma-i fu atît de adîncă, încît nu mai putea fi ştearsă, ba chiar e un lucru necesar ca amprenta să rămînă acolo toată viaţa mea, iar doamna mea s-o ia în stăpînire ca nici o alta să nu mai poată vreodată avea parte de ea, necum a pretinde să intre într-însa. Nici un nerv ori arteră n-au fost asupra mea care să nu fi fost arse de acest foc ca un pai uscat într-o mare pălălaie, astfel că nu mă mai recunoşteam şi socoteam a mă fi preschimbat într-o altă formă.

Zeiţa Venus îi potoleşte arşiţa cu apă sărată scoasă din fîntîna dragostei. Acest episod de iniţiere în tainele erosului fantastic este marcat de schimbarea simbolică a veşmintelor lui Polifil.

Anexa IV
(la capitolul III, 1)

[Despre *triade* la Marsilio Ficino]

Ficino gîndeşte cu *triade*, la care termenul mediu, care face legătura între cele două extreme, primeşte şi calificativele cele mai măgulitoare. În sistemul triadelor ficiniene, aproape toţi termenii medii îşi corespund.

Cel dintîi şi cel mai celebru exemplu de triadă are *sufletul* ca termen mediu. Acesta, ca un *Janus bifrons*, priveşte simultan către lumea sensibilă şi către lumea noetică : *Anima Iani bifrontis instar vultum geminum habere videtur**. El este „liant al lumii" (*copula mundi*), căci mediază între cele superioare şi cele inferioare, este imobil şi mobil în acelaşi timp, doreşte în acelaşi timp înaltul şi adîncul, fără să se plece vreodată într-o singură parte : *Et dum ascendit inferiora non deserit, et dum descendit sublimia non reliquit ; nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, nec vera erit ulterius mundi copula***.

O altă triadă, ce se suprapune aproape exact peste cea dintîi, traduce procesiunea în termeni biblici : Dumnezeu-creatorul şi scara creaturilor (Dumnezeu-Om-*animal*, unde *animal* înseamnă orice organism viu, animatele neînzestrate cu raţiune). Omul se defineşte ca Suflet, el este deci *nodus et copula mundi*, imagine microcosmică, „vicar al lui Dumnezeu pe pămînt" (*Dei vicarii sumus in terra*). „Omul este un mare miracol", spune Hermes Trismegistul în *Asclepius*

---

* „Sufletul, precum un Ianus cu două frunţi, pare a avea două feţe gemene."

** „Şi în timp ce urcă nu părăseşte cele de jos, iar în timp ce coboară nu renunţă la cele de sus ; căci dacă ar părăsi una din părţi, ar îndepărta-o şi pe cealaltă şi n-ar mai fi adevărata legătură a lumii."

latin, căci reprezintă chintesenţa tuturor fiinţelor : duce viaţa plantelor, a animalelor, a eroilor, a demonilor, a îngerilor şi a lui Dumnezeu. *Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae**. Din acelaşi motiv, Zoroastru l-ar fi numit pe om „artificiu al unei naturi prea îndrăzneţe”, în care Dumnezeu contemplă satisfăcut „capodopera de artă a lumii” pe care a construit-o.

În *Oratio de hominis dignitate* sau *Carmen de pace* din 1486, Giovanni Pico della Mirandola se foloseşte de formule foarte asemănătoare acelora ale lui Ficino. El citează hermeticul *Asclepius* şi reia, într-un pasaj vibrant, tema libertăţii umane pe care Ficino o schiţase deja într-a sa *Teologie platonică* :

> Nu eşti mărginit de nici o barieră, îi spune Dumnezeu Omului primordial. Din propria-ţi voinţă, în seama căreia te-am lăsat, îţi vei determina natura. Te-am aşezat în mijlocul lumii ca de acolo să examinezi mai în voie jur-împrejurul tău tot ce există pe această lume. Nu te-am făcut nici ceresc nici pămîntesc, nici muritor nici nemuritor, pentru ca, stăpîn pe tine însuţi şi avînd cum s-ar spune onoarea şi sarcina de a-ţi modela fiinţa, să-ţi alcătuieşti forma pe care vei fi preferat-o. Vei putea degenera în forme inferioare, animale ; vei putea, prin propria-ţi hotărîre, să fii regenerat în forme superioare, divine (după trad. fr. a lui H. de Lubac).

Din pricina acestei capacităţi de-a se transforma, de-a duce orice fel posibil de viaţă, poate fi numit el *cameleon* sau *Proteu* : *Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur ? Quem non immerito Asclepius [...] per Proteum in mysteriis significari dixit***. Dacă primele două triade ficiniene se referă la întreaga procesiune a Fiinţei şi la întreaga scară a creaturilor, există mai multe altele (am numărat cel puţin cinci) care se ocupă de astă dată doar de trecerea de la incorporal la corporal. Or, sufletul este o substanţă incorporală care are nevoie de un termen median ca să se încarneze. În principiu, spune Ficino reluînd o idee plotiniană, *calitatea* (*qualitas*) este cea care-i permite incorporalului să treacă la corporal. În întruparea sufletului, *spiritul* este mediatorul dintre acesta şi trup. Celelalte triade se integrează în

* „Orice suflet omenesc probează în sinea lui toate acestea, precum un altul, altele.”

** „Cine oare nu-l va admira pe-acest cameleon al nostru ? Despre acesta, nu pe nedrept, Asclepios [...] a zis că în mistere e înfăţişat prin [chipul lui] Proteu.”

aceeaşi schemă. În tradiţia platoniciană (confirmată de Plotin), Ficino stabileşte o ierarhie a simţurilor : văzul, cel mai nobil, corespunde focului, auzul aerului şi aşa mai departe, după următorul tabel :

Cele două triade ale facultăţilor sufletului

I. Triada spirituală

Facultatea	*Elementul*	*Lumea fenomenală*
1. Raţiune	(Dumnezeu)	
2. Vedere	Foc	Culori şi forme
3. Auz	Aer	Voce (sunet)

II. Triada materială

Facultatea	*Elementul*
4. Miros	Aburi
5. Gust	Apă
6. Pipăit	Pămînt

În coloana din mijloc, e vorba despre o scară a elementelor în care Dumnezeu este încadrat pentru simetrie ; eterul lipseşte, dar există, inferiori aerului, aburii. Verticala în jos exprimă degradarea progresivă a elementelor. În coloana din stînga sînt marcate facultăţile psihice care corespund ierarhiei elementelor. În coloana din dreapta sînt marcate trăsăturile „subtile" ale lumii sensibile pe care sufletul le percepe prin facultăţile sale. Ficino nu citează decît două, dar există – în Occident ca şi în Orient (ajunge să ne gîndim aici la sistemul Sāmkhya) – sisteme complete. Cine nu-şi aminteşte figura reprezentînd capul omului-microcosm din *Utriusque cosmi historia* de Robert Fludd, unde, alături de lumea elementară şi de cele cinci simţuri, se află şi un *mundus imaginabilis* ? Fludd – ca şi filozofia Sāmkhya – lucrează cu un sistem de pentade ; Ficino le preferă triadele. Modelul lor comun este psihologia medievală, în care acest gen de corespondenţe face obiectul unor clasificări mai mult sau mai puţin riguroase.

O ultimă serie a triadelor ficiniene se ocupă de corespondenţele erosului :

Ierarhia erosului

Planul creatural	*Felul erosului*	*Facultatea prin care se realizează erosul*
DIVIN	Contemplativ	Raţiune
UMAN	Activ	Văz
ANIMAL	Voluptuos	Pipăit

(*Sopra lo Amore*, VI, 7-8)

Deasupra şi dedesubtul triadei erotice se află doi termeni : *Calodemon, che significa buon Demonio*, şi *Cacodemon, che s'intende malo Demonio*. Ei trebuie înlăturaţi pentru ca schema triadică să nu sufere. Termenul mediu – deci privilegiat – în această schemă este Umanul, căruia îi corespunde erosul activ ce se realizează prin simţul văzului.

Anexa V
(la capitolul III, 2)

Cum am spus deja, prima traducere a *Comentariului* ficinian în franţuzeşte datează din 1546 (*Le Commentaire de Marsile Ficin* […] *sur le Banquet d'amour de Platon*, faict françoys par Symon Silvius, dit Jean de la Haye, valet de chambre de […] Marguerite de France, royne de Navarre. Achevé d'imprimer le XVI février 1545 avant Pâques. On le vend à Poictiers, à l'enseigne du Pélican, 1546). Ea a fost urmată de aceea – mult mai celebră – a lui Guy Lefèvre de la Boderie, dedicată aceleiaşi Margareta de Navara (Paris, chez Lucas Breyel, 1578). În 1581, Guy Lefèvre de la Boderie publica de asemenea traducerea celor trei tratate *De vita* (*Les Trois Livres de la vie, le I. pour conserver la santé des studieux, le II. pour prolonger la vie, le III. pour acquérir la vie du ciel*. Avec une apologie pour la medecine et astrologie, le tout composé premièrement en latin par Marsile Ficin, prestre, philosophe et medecin tres excellent, et traduict en françoys par Guy Le Fèvre de la Boderie. A Paris, pour Abel l'Angelier, 1581).

Poeţii influenţaţi de dialectica ficiniană a iubirii au fost foarte numeroşi în Franţa. Va fi suficient să-i cităm pe Jean Lemaire de Belges, Jean Bouchet. Antoine Héroët, Maurice Scève, Jean de Tournes, Pontus de Tyard, Gilles Corrozet, Marguerite de Navarre, J. Du Bellay şi P. Ronsard (*cf*. J. Festugière, pp. 10 şi 78 sq.). Momentul privilegiat pentru ei era transferul subiectului în obiectul iubirii sale şi pierderea subiectitaţii, care echivalau cu o moarte. J. Festugière (pp. 115-117) a arătat că, în fond, un poet ca A. Héroët (*Parfaicte Amye*) nu făcea decît să versifice pasajele respective din *Comentariul* ficinian la *Symposion*, în versiunea lui G. Lefèvre de la Boderie. Nu va fi lipsit de interes să comparăm cele trei texte :

1) Ficino, *De am., Opera*, II, 290 : *Moritur quisque amat. Ejus enim cogitatio, sui oblita semper in amato se versat. Si de se non cogitat, in se non cogitat. Quare in se mortuus est quicunque amat* […]. *Ubi vero amatus in amore respondet, in eo saltem vitam agit amator* […]. *Hic certe mira res : quoties duo aliqui mutua se benevolentia complectuntur, hic in illo, ille in hoc vivit. Vicissim hujusmodi homines se commutant, et seipsum utrique utrique tribuit, ut accipiant alterum : sic uterque amantium, in se mortuus, in alio reviviscit* […]. *O mirum commercium : quo quis seipsum tradit pro alio, nec habet, nec habere se desinit. O inestimabile lucrum, quando duo ita unum fiunt, ut quisque duorum pro uno duo fiat : O felicem mortem quam duae vitae sequuntur.*

2) Traducerea lui G. Lefèvre de la Boderie : „Quiconque aime meurt en aimant : d'autant que son penser s'oubliant se retourne en la personne aimée. S'il ne pense point de soy, certainement il ne pense point en soy : et pourtant quiconque aime est mort […]. Mais là où l'aymé respond en Amour, l'amoureux vit pour le moins qu'il soit en l'aymé […]. Icy chose merveilleuse avient quand deux ensemble s'entr' ayment, cestuy et celuy, et celuy en cestuy vit. Ceux-cy font ensemble un contre-eschange, et chascun se donne à autruy pour d'autruy recevoir : ainsi l'un et l'autre des Amants, mort en soy, en autruy ressuscite […]. O merveilleux contrat, auquel l'homme se donne pour autrui : et autruy, ny soy n'abandonne ! O gaing inestimabe quand deux deviennent un en telle manière, que chascun des deux pour un seul devient deux : O mort heureuse que deux vies ensuyvent" (f. 29v-30r)*.

---

* „Oricine iubeşte moare din iubit : cu atît mai vîrtos cu cît gîndirea-i, uitînd de sine, se întoarce către persoana iubită. Dacă nu se gîndeşte defel la sine, cu siguranţă că nu gîndeşte nici în sine : şi totuşi oricine iubeşte e [ca şi] mort [..]. Dar acolo unde cel iubit răspunde iubirii, îndrăgostitul trăieşte măcar întrucît se află în cel iubit […]. Aici un lucru minunat se întîmplă cînd doi împreună se întreiubesc, acesta şi acela, iar acela trăieşte în acesta. Fac împreună un schimb între ei şi fiecare i se dă celuilalt ca să primească de la celălalt : astfel şi unul şi altul din îndrăgostiţi, mort în sine, înviază în celălalt […]. O, minunată înţelegere în care omul se dăruieşte pentru altul : iar celălalt, nici el nu se lasă mai prejos ! O, cîştig nepreţuit cînd doi devin unul singur în aşa fel încît fiecare devine doi pentru unul singur. O, moarte ferice pe care două vieţi o urmează."

3) A. Héroët, *Parfaicte Amye*, v. 123-131, 137-147 şi *passim* :

Ainsi de luy plus que de moy pensive,
En moy j'estois trop plus morte que vive.
Et ruminois en luy non aultrement
Qu'en me rendant mutuel pensament.
Comme noz cueurs à mourir incités
Se soient l'un l'autre entreressuscités,
Comme le mien aymant au sien aymé
Ayt, sans changer, sa forme transformé.
[…] O changement utile et precieux,
Quand le bon coeur, d'ung vouloir gracieux,
En se donnant, n'est de rien estonné
Que veoir celluy qui le prend redonné !
O changement, ou nul ne se deçoit,
Faisant present moindre qu'il ne reçoit !
O cueurs heureux ! ô félicité d'eulx,
Quand pour ung seul on en recouvre deux !
O beau mourir, pour en celluy revivre,
*La mort duquel double vie delivre…**

(Infecţia fantastică a erosului şi „moartea din dragoste" a lui Ficino sînt cu vioiciune descrise de J. Festugière, pp. 37-38. Acesta, traducînd cu „amie" cuvîntul latinesc *amatus* – „iubit", folosit

* „Aşa gîndind mai mult la el decît la mine,
Eram moartă mai mult decît vie.
Şi-n el fiind, nu altfel chibzuiam
Ci gîndul tot spre mine-mi înturnam
Cum inimile noastre să moară îndemnate
Una pe alta s-au fost reînviate,
Cum inima-mi iubită, fără să se schimbe,
S-a transformat în inima-i iubită. […]
O, preschimbare de folos şi scumpă,
Cînd buna inimă, prin graţioasă vrere,
Defel nu se uimeşte, dăruindu-se,
Că-l vede pe cel ce-o ia redîndu-i-se !
O, preschimbare-n care nimeni nu păgubeşte,
Mai puţin dăruind decît primeşte !
O, inimi fericite ! O, ferice de ei,
Cînd pentru unul singur dobîndescu-se doi !
O, preafrumoasă moarte, de-a retrăi-n acela,
A cărui moarte libereaz-o viaţă dublă […]".

generic spre a desemna ambele sexe –, cedează totuşi unei interpretări personale care se deosebeşte de aceea a lui Ficino.)

Platonizanţii francezi din secolul al XVI-lea care se ocupă de eros ilustrează, desigur, aceeaşi tradiţie ficiniană. Va fi suficient să-i cităm pe Symphorien Champier (*La Nef des dames vertueuses*, 1502), Claude de Cuzzi (*Philologue d'Honneur*, 1537), Anthoine Vias (*La Diffinition et Perfection d'Amour*, 1542), C. de Taillemont (*Discours de Champs Faëz*, 1553) şi Jean de Tournes (*Le Premier Livre de la belle et puissante histoire de Philandre [...] et de Passerose*, 1544).

Geneza mitului lui Acteon la Bruno pare să se explice prin doi factori pe care încă nu i-am analizat. Unul este tradiţia de origine ficiniană care vede în Socrate un „vînător al adevărului" prin forţa iubirii (*cf.* Nina Façon, „Activismul în gîndirea Renaşterii italiene", în *Concepţia omului activ. Studii*, Bucureşti, 1946, pp. 7-35). Al doilea este, probabil, frecventarea literelor franceze la cea de-a doua şedere a lui Bruno la Paris (1581-1583). Într-adevăr, unul dintre cele mai importante pasaje din comentariul la sonetul *Avînturilor eroice* privitor la Acteon pare tradus direct din franţuzeşte, din *La Nef* de Symphorien Champier. Champier, născut la Lyon pe la 1471, poligraf celebru la începutul secolului al XVI-lea, se erija în apărător pasionat al lui Ficino. *La Nef des dames vertueuses*, apărută în 1502 la Jacques Arnollet la Lyon, a cunoscut un succes moderat, de vreme ce a înregistrat alte două ediţii, la Paris, în 1515 şi în 1531. Una din acestea pesemne că i-a căzut în mînă lui Bruno. În cea de-a patra carte din *La Nef*, aflăm că Galesus, ginerele nobilului Aristip din Cipru, este numit Cymon, „cest a dire bestial", pentru că este „incensé et fol de nature". Contemplînd-o pe frumoasa Ifigenia dormind pe iarbă, Cymon se umanizează : „de rustique et bestial, il devient homme sage et discret". Or, această expresie desemnează la Bruno transformarea „vînătorului de adevăr" sub influenţa contemplării Dianei, zeiţa nudă.

Anexa VI
(la capitolul V, 4)

Pentru a înţelege mai bine doctrina acelor *facies* sau figuri celeste, reproducem aici figurile după Teucrus din Babilon, conform descrierii făcute de Giordano Bruno în *Imagines facierum signorum ex Teucro Babilonico*, scriere care figurează în apendice la unul din tratatele lui de mnemotehnică (*Op. lat.*, II, pp. 135-141). La astfel de *facies* trebuie să se fi gîndit Ficino, deşi este destul de dificil pentru noi să precizăm care este raportul dintre aceste imagini şi situaţiile din viaţa omenească ce le corespundeau. Doctrina demonilor, pe care vom avea prilejul de a o analiza mai îndeaproape, vedea în aceste efigii astrologice nişte descrieri de demoni, ceea ce, pînă la urmă, nu trebuie să fi fost departe de intenţiile născocitorilor lor, pentru care toate entităţile astrologice erau personificate.

> *Imagines facierum signorum ex Teucro Babilonico quae ad usum praesentis artis quam commode trahi possunt.* – **Aries**. *Ascendit in prima facie arietis homo niger, immodicae staturae, ardentibus oculis, severo vultu, stans candida precinctus palla. In secunda mulier non invenusta, alba induta thunica, pallio vero tyrio colore intincto superinduta, soluta coma, et lauro coronata. In tertia homo pallidus ruffi capilli rubris indutus vestibus, in sinistra auream gestans armillam, et ex robore baculum in dextra, inquieti et irascentis prae se ferens vultum cum cupita bona nequeat adipisci nec prestare.* – **Taurus**. *In prima Tauri facie Nudus arans, de palea pileum intextum gestans, fusco colore, quem sequitur rusticus alter semina iaciens. In secunda Claviger nudus, et coronatus aureum baltheum in humeris gestans et in sinistra sceptrum. In tertia vir sinistra serpentem gestans et dextera hastam sive Sagittam, ante quem testa ignis, et aquae lagena.* – **Gemini**. *In prima geminorum facie, vir paratus ad serviendum,*

virgam habens in dextera. Vultu hilari atque iucundo. In secunda, homo terram fodiens et laborans : iuxta quem tibicen nudis saltans pedibus et capite. In tertia Morio tibiam dextera gestans, in sinistra passerem et iuxta vir iratus apprehendes baculum. – **Cancer**. *In prima Cancri coronata, optime induta olivam gestans in dextra et phialam in sinistra. In secunda vir cum muliere sedentes ad mensam et ludentes ante virum sunt indumentorum genera ; ante mulierem aurea argenteaque vasa. In tertia vir venator quem antecedunt et consequuntur canes, cornu gerens et balistam, incessu volucri et girovago.* – **Leo**. *In prima Leonis facie vir colore ruffus, croceis indutus vestibus, coronatus auro, gallumin dextra gestans, leonem equitans. In secunda foemina ambulans in coelum manibus tensis, et iuxta illam vir quasi paratus ad vindictam, gladium habens districtum, atque scuthum. In tertia peram gestans seu scuticam ; vultu tristi, demisso, et invenusto, quem sequitur adolescens albis indutus (sc. vestibus).* – **Virgo**. *In prima Virginis facie : Puella floribus corollata, et vir flores et frondes spargens contra illam, indutus veste viridi et discinctus. In secunda homo niger corio vestitus, crumenam gerens in manu, pallium habens a capite demissum. In tertia senex duobus innixus baculis, incultis capillis ante frontem, dispersa barba, fusco indutus colore.* – **Libra**. *Primam librae faciem, habet homo librum inspiciens, pugionem habens in dextera vel stilum. Truci incedens vultu. Secundam duo altercantes et turbati coram sedente pro tribunali qui virgam in eos extensam in dextra, et sinistram elevatam, habet. Tertiam Sagittarius ferox, quem sequitur vir manu panem gestans et scyphum vini ; et homo nudus totus antecedit.* – **Scorpius**. *Ascendit in prima scorpii facie mulier formosa et optime induta pro qua duo iuvenes invicem irati se verberibus cedentes fatigantur. In secunda mulier nuda penitus, et duo viri penitus nudi, quorum alter stat ad latus mulieris, alter in terra cubat cum cane colludens. In tertia vir exponens dorsum percutienti mulieri, ambabus manibus ambo tenens pedes.* – **Sagittarius**. *Sagittarii primam faciem habet vir armatus totus, parmam gestans in sinistra, et in dextra latissimum ensem, in cuius incessus terra tremere videtur. Secundam foemina tristis, lugubri induta vestimento, puerum alterum intra brachia gestans, alterum manu ducens. Tertiam vir in terra cubans, baculum temere exagitans, vultu pallidus et habitu sordido, et porcus adstat illi, fodiens terrae maniplos.* – **Capricornus**. *Primam Capricorni faciem vir in habitu mercatoris turpis faciei et tristis quem sequitur iuvenis saltans et plaudens manibus. Secundam vir in columbam*

volantem intorquens iacula : et duae mulieres ad unum se complexantes virum. Tertiam virgo albis induta ; pedibus conculcans vulpeculam, et librum lectitans. – **Aquarius**. *Primam Aquarii faciem habet pater familias, et matrona, in gestu cogitantium : quorum ille calculos habet in manu, et ista colum. Secundam vir in habitu consiliarii atque sedens, schedulas memoriales in manu habens, e cuius mento prolixa pendet barba, homoque videtur vultu severiore. Tertiam iuvenis iratus cuius facies ira videtur inflammata : manibus quasi impetentibus, et digitis contortis.* – **Pisces**. *In prima piscium facie, figura hominis sua bona transportantis, et novam perquirentis habitationem : quem sequitur mulier tripodem gestans et perticam. In secunda vir accintus quasi et ad operandum, contractis vestibus, et denudatis brachiis agilitatem prae se ferens corporis, et vultus hilaritatem. In tertia adolescens adamans et complectens puellam et iuxta illos aves Iunoniae duae colluctantes. – Habitus et actus imaginum praedictarum licet per se ad artem memorativam non conferant : complere tamen possunt imaginum rationes**.

---

* „Imaginile semnelor (zodiacale) după Teucrus Babilonicus, care pot fi lesne folosite în arta de faţă. – *Berbecul*. În prima figură [decadă ?], un bărbat brunet, foarte înalt, cu ochi aprinşi, cu faţa aspră, stînd în picioare şi încins cu o eşarfă strălucitoare. În a doua, o femeie foarte frumoasă, într-o tunică albă şi o mantie purpurie deasupra, cu părul despletit şi încoronată cu frunze de laur. În a treia, un bărbat palid, cu părul roşcat, îmbrăcat în haine roşii, cu o brăţară de aur pe mîna stîngă şi cu un toiag de stejar în mîna dreaptă ; are o expresie neliniştită şi furioasă, ca şi cum nu poate nici să dea, nici să primească ceva bun. – *Taurul*. În prima figură, un bărbat gol care ară, purtînd o pălărie împletită din paie, de culoare închisă ; după el vine un alt ţăran care aruncă seminţele. În a doua, un Claviger [purtător de chei] gol şi încoronat, avînd pe umeri o cingătoare de aur şi în mîna stîngă un sceptru. În a treia, un bărbat ce ţine un şarpe în mîna stîngă, iar în mîna dreaptă o suliţă sau o săgeată ; în faţa lui stă un vas cu apă şi un lămpaş. – *Gemenii*. În prima figură, un om pregătit să muncească, cu o mătură în mîna dreaptă. Are faţa veselă şi plăcută. În a doua, un om care sapă pămîntul şi munceşte : lîngă el, un cîntăreţ din fluier care dansează, desculţ şi cu capul gol. În a treia, un Bufon care ţine un fluier în mîna dreaptă, o pasăre în mîna stîngă, iar alături de el un bărbat mînios care apucă o bîtă. – *Cancerul*. În prima figură, o femeie încoronată, frumos îmbrăcată, ţinînd în mîna dreaptă o ramură de măslin, iar în stînga un pocal. În a doua, un bărbat care stă la masă cu o femeie, jucînd un joc ; în faţa bărbatului sînt un fel de obiecte

de îmbrăcăminte, iar în faţa femeii vase de aur şi de argint. În a treia, un vînător precedat şi urmat de nişte cîini, cu pas vioi şi slobod şi ducînd cu el un corn şi o praştie. – *Leul*. În prima figură, un bărbat roşcovan, împodobit cu veşminte aurite, cu o coroană de aur pe cap, avînd în mîna dreaptă un craniu şi călărind pe un leu. În a doua, o femeie care se plimbă cu mîinile întinse spre cer şi lîngă ea un bărbat parcă gata de apărare, cu un scut şi o sabie scoasă din teacă. În a treia, unul care poartă o desagă şi un brici ; are faţa tristă, ochii plecaţi, arată rău : în urma lui vine un tînăr îmbrăcat în alb. – *Fecioara*. În prima figură, o tînără fată purtînd coroniţă de flori şi un bărbat care aruncă spre ea frunze şi flori ; e îmbrăcat într-o haină verde, fără cingătoare. În a doua, un bărbat brunet acoperit cu o blană, ţinînd în mînă o taşcă de vînătoare ; de la capă în jos îi atîrnă o manta. În a treia, un bătrîn care se sprijină în două bastoane, cu părul răvăşit pe frunte, cu barba zbîrlită, îmbrăcat în culori închise. – *Balanţa*. În prima figură, un bărbat care se uită într-o carte şi care are în mîna dreaptă un cuţit sau un stilou. Are o expresie cruntă. În a doua, doi inşi care se ceartă furioşi : în faţa lor, stînd la o masă de judecată, cineva ţine o nuia îndreptată spre cei doi şi altă nuia, în stînga, îndreptată în sus. În a treia, un Săgetător feroce, după care vine un bărbat care duce pîine şi o cupă de vin în mînă ; în faţa lor păşeşte un bărbat complet gol. – *Scorpionul*. În prima figură apare o femeie frumoasă, elegant îmbrăcată, pentru care doi tineri furioşi se ostenesc lovindu-se unul pe altul. În a doua, o femeie complet goală şi doi bărbaţi complet goi ; unul stă la dreapta femeii, celălalt stă întins pe pămînt şi se joacă cu un cîine. În a treia, un bărbat care-şi oferă spatele pentru a fi lovit de o femeie ; el îşi cuprinde cu amîndouă mîinile picioarele amîndouă. – *Săgetătorul*. În prima figură, un bărbat în întregime înarmat, cu un scut în mîna stîngă şi o sabie foarte lată în mîna dreaptă ; sub paşii lui, tot pămîntul parcă se cutremură. În a doua, o femeie tristă, înveşmîntată în doliu, ducînd un copil în braţe, iar altul de mînă. În a treia, un bărbat culcat pe pămînt, care agită la întîmplare un toiag ; e palid la faţă, are haine murdare şi în apropierea lui un porc scormoneşte într-un snop de paie. – *Capricornul*. În prima figură, un bărbat în haine de negustor, cu faţa urîtă şi tristă ; în urma lui, un tînăr care ţopăie şi bate din palme. În a doua, un bărbat care aţinteşte o săgeată spre un porumbel în zbor şi două femei care se îmbrăţişează în faţa unui bărbat. În a treia, o fecioară înveşmîntată în alb, avînd sub picioare o blană de vulpe ; citeşte o carte. – *Vărsătorul*. În prima figură, un tată de familie şi o matroană pare că pun ceva la cale : el are în mînă nişte pietricele, iar ea, o sită. Într-a doua, un bărbat în ţinută de consilier, şezînd, ţinînd în mînă nişte hîrtii ; are o barbă foarte lungă şi deasă şi un chip sever. În a treia, un tînăr furibund ; faţa lui pare că arde de mînie ; are braţele încordate şi pumnii strînşi. – *Peştii*. În prima figură, un om

care-şi cară lucrurile, căutînd o nouă locuinţă ; în urma lui vine o femeie cu un trepied şi o prăjină. În a doua, un bărbat pregătindu-se să lucreze ceva, cu haina strînsă pe el, cu braţele dezgolite, exprimă agilitate şi voioşie. În a treia, un tînăr care tocmai dezmiardă şi îmbrăţişează o fată ; lîngă ei, două păsări ale Iunonei [păuni[se luptă. – Felul în care sînt alcătuite imaginile de mai sus, chiar dacă nu duce prin el însuşi la arta memorativă, poate totuşi completa înţelesul lor."

Anexa VII
(la capitolul VII, 3)

Realitatea vrăjitoriei

În cele din urmă, explicaţia *reală* a fenomenului vrăjitoriei este mai degrabă dezamăgitoare, mai ales dacă se ţine seama de nenumărate ipoteze fanteziste care au fost formulate de mai bine de o mie de ani, bibliografia ultimului secol nefăcînd nici ea excepţie, de vreme ce, alături de cercetările răbdătoare ale unui Joseph Hansen sau ale unui Henry Charles Lea, se întîlnesc deopotrivă în cuprinsul ei celebrele elucubraţii ale Domnişoarei Margaret Alice Murray şi ale reverendului Montague Summers, ca şi teoria „radicală" ce pretinde că vrăjitoria nu-i decît o invenţie a Inchiziţiei…

Trebuie să deosebim cu grijă practicile de vrăjitorie – atestate de cîteva milenii – de teroarea dezlănţuită de Bisericile creştine între secolele al XVI-lea şi al XVIII-lea. Nu, nu sistemul de torturi inchizitoriale a creat fenomenul vrăjitoriei : acesta exista deja de prea multă vreme ca să fi putut fi inventat *ad hoc* de nişte călugări perverşi. Fireşte, aceasta nu justifică şi nici nu scuză sfîrşitul atroce al unui număr imprecis de victime – cifrele variază între cinci sute de mii şi două milioane. Dar analiza ştiinţifică a fenomenului nu trebuie să fie influenţată de sentimentul natural de revoltă ce ne cuprinde de îndată ce ne gîndim la abuzurile comise de autorităţi în cea mai mare parte a proceselor de vrăjitorie de la 1468 încoace.

Desigur, vrăjitoria nu are absolut nimic de-a face cu religia creştină : ea o precede, o însoţeşte şi a avut ghinionul de a cădea sub legislaţia ei. De aceea a fost abuziv transformată în erezie şi pedepsită ca atare. Dar nu trebuie ca această enormă eroare de optică să ne ascundă esenţa însăşi a vrăjitoriei şi să ne facă să credem că e vorba de o pură invenţie a persecutorilor ei, sadici, refulaţi şi misogini.

Caracterul sistematic al marii vînători europene de vrăjitoare trebuie cu atît mai puţin să ne facă să uităm că dreptul cutumiar din ţările Europei le rezerva deja un tratament care, deşi nu a fost aplicat decît sporadic, nu e mai puţin atroce decît torturile despre care documentele proceselor ne informează sau pe care ne lasă să le ghicim. Ordalia apei şi a focului rezervată vrăjitoarelor potenţiale nu este o invenţie a Inchiziţiei şi nici a Bisericii de la Bizanţ, se pare, cu toate că amîndouă se slujeau de ea cu plăcere. Altminteri, Serapion, episcop de Vladimir (1274-1275), n-ar fi protestat în *Predicile* sale împotriva practicii barbare şi a superstiţiei absurde din popor care constau în a vedea dacă, din întîmplare, femeile bănuite de vrăjitorie nu cumva pluteau pe apă – ceea ce era o probă suficientă de vinovăţie – sau în a dezgropa cadavrele celor înecaţi, al căror spirit era socotit răspunzător de vremea rea şi de recoltele proaste.

Pentru a înţelege esenţa fenomenului vrăjitoriei nu trebuie să ne adresăm proceselor-verbale ale Inchiziţiei sau ale autorităţilor protestante, căci acestea, dincolo de faptul că nu revelează adesea decît nişte *patterns of mind* ale persecutorilor, sînt încărcate *a priori* cu o valoare emoţională susceptibilă de a-l influenţa pe cercetătorul care se ocupă de ele. Incontestabil, arhivele inchizitoriale ne mai rezervă încă unele surprize – cum a fost cazul cu *benandanti*, „călătorii", „dreptmergătorii" din Friuli, redescoperiţi de Carlo Ginzburg. Şi totuşi, e suficient să parcurgem în întregime cele trei volume de *Materiale* de H.C. Lea ca să ne dăm seama că nu e nimic cu adevărat nou sau excepţional în această privinţă : clase de vrăjitori „buni" şi „răi" sînt destul de larg atestate, ca şi luptele pe care le dau între ei. De aceea, vrăjitoria n-ar putea fi efectiv studiată într-un spirit obiectiv şi ştiinţific decît într-o arie laterală a Europei, unde puterea Bisericilor creştine nu era îndestulătoare ca să se procedeze la persecuţii. Dar există oare o astfel de arie laterală ?

Ne-am putea, la rigoare, opri la Rusia. Fireşte, credinţele slave referitoare la vrăjitorie ne demonstrează că e vorba de un fenomen real, care n-a fost născocit de autorităţile ecleziastice. Şi totuşi, neajunsul unei cercetări în aria slavă este că ruşii s-au creştinat prea tîrziu spre a se putea măsura interacţiunea dintre credinţele lor populare şi propaganda unei Biserici mai tolerante decît acelea din Occident. Ruşii au devenit creştini în secolul al X-lea pentru că prinţul lor s-a convertit, şi aceasta s-a întîmplat din alte motive decît cele care-i împinseseră pe cei dintîi martiri să îmbrăţişeze creştinismul. Legenda – mai

credibilă, de astă dată, decît orice apologie – ne informează că prinţul Vladimir din Kiev (956-1015) a primit vizita reprezentanţilor mai multor religii. Mai întîi, s-a simţit atras de islamism, care-i promitea să se bucure de un harem nu numai pe această lume, ci şi pe cealaltă. Prinţul Vladimir ştia să aprecieze frumuseţea feminină. Cu toate acestea, el şi-a dat repede seama de latura intolerabilă a mahomedanismului : ar fi trebuit să renunţe la carnea de porc şi la vin ! Circumcizia repugnîndu-i deopotrivă, a acceptat creştinismul, rostind această frază memorabilă : „Bucuria Rusiei este băutura, luaţi-i-o, şi nu va mai putea să subziste." A fost mai curînd un botez întru spirt decît întru spirit. Dar n-a fost mai puţin acceptat cu bucurie şi n-a fost mai puţin lipsit de consecinţe. Şi totuşi, aceasta ne îngăduie să vedem cît de slavi au rămas ruşii şi cît de departe sînt credinţele lor de acelea ale popoarelor din Occident. Cercetările noastre n-ar putea aşadar pleca de aici.

Singurul popor care pare să ne ofere toate condiţiile necesare este poporul român. Românii erau deja creştini în secolul al IV-lea, cînd slavii încă nu-şi începuseră migraţiile în Europa orientală. Dar Biserica de pe teritoriul unde se vorbeşte româneşte nu s-a putut constitui ierarhic decît după ce s-au ivit Statele, iar aceasta nu s-a întîmplat decît în secolul al XIV-lea, după o mie de ani în timpul cărora popoare germanice, mongoli, slavi, turci şi fino-ugrieni străbătuseră fosta provincie romană numită Dacia. Legată de popoarele occidentale prin legături lingvistice şi genetice, România – prin care înţelegem o entitate etnică ce n-a fost decît foarte scurtă vreme o entitate geografică – îmbrăţişase creştinismul oriental, dar nu avusese niciodată o Biserică îndeajuns de puternică pentru a purcede la persecuţii împotriva vrăjitoriei. De aceea, vrăjitoria nu este atestată de izvoarele scrise provenind de la persecutori ; este atestată doar sub forma unei credinţe populare, în stabilirea căreia Biserica n-a intervenit deloc.

Şi totuşi, încă acum un sfert de secol, materialele referitoare la vrăjitorie la români erau adăpostite în nişte cărţi la fel de rare pe cît de îndoielnice. Doar foarte recent s-au dat publicităţii materiale de o valoare extraordinară : răspunsurile la chestionarele distribuite metodic în toate satele României către sfîrşitul secolului al XIX-lea de către doi etnografi de marcă, Bogdan Petriceicu Hasdeu, care a fost de asemenea un mare lingvist, şi Nicolae Densusianu. Cei doi au acţionat cu totul independent unul de altul, iar chestionarele lor se completează de minune, oferindu-ne un inventar aproape fără egal al

tuturor credinţelor populare vii dintr-o ţară a Europei răsăritene. Rezumatele sistematice ale răspunsurilor la chestionarul lui B.P. Hasdeu au fost publicate în 1970 de folcloristul Ovidiu Bârlea, care continua lucrul început de colegul său, Ion Muşlea (I. Muşlea – O. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970). Răspunsurile la „chestionarul istoric" al lui N. Densusianu au fost sistematizate de folcloristul Adrian Fochi în 1976 (A. Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea : Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Bucureşti, 1976). Mircea Eliade n-a scăpat prilejul de a le semnala importanţa excepţională în studiul vrăjitoriei (*cf. Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978), pregătind astfel drumul unei cercetări aprofundate.

Fenomenul vrăjitoriei are specific faptul că răspunde unor date psihofiziologice constante, dar cunoaşte şi schimbări istorice extrem de importante.

Ibovnica lui Photis din *Metamorfozele* lui Apuleius era o vrăjitoare care ştia să prepare nişte alifii cu proprietăţi psihedelice, extrase din plante ; iar bătrîna din satul Woippy pe care inchizitorul Savini voia s-o ardă pe rug şi căreia Agrippa i-a luat apărarea cu vigoare era şi ea o vrăjitoare.

Prin „vrăjitori" se înţeleg deci două categorii de persoane : „farmaciştii drogaţi" aparţinînd unei tradiţii imemoriale şi cei care, începînd aproximativ din secolul al X-lea p.C., dincolo de faptul că se slujesc de halucinogene, au de asemenea o ideologie comună, care constă în atribuirea unor conţinuturi mai mult ori mai puţin constante fanteziilor lor în stare de transă : ei zboară prin aer, formează grupuri cu anumite particularităţi (*Mesnie – maisniee – Sauvage, das Wilde, Wütende Heer* sau *Wilde Jagd*), au o patroană numită Diana, Herodias, Domina Abundia etc., şi au o relaţie strînsă cu un fel de procesiune macabră numită *Familia Harlechini*. Mai tîrziu, aceste caracteristici se schimbă sub influenţa Bisericii : *Mesnie Sauvage* se transformă în sabat, patronul vrăjitoarelor devine Satan însuşi, căruia susţinătorii îi consacră un cult blasfematoriu şi obscen etc.

Există, aşadar, două feluri de categorii fenomenologice care li se aplică vrăjitoarelor : constante şi variabile. Categoriile constante privesc capacitatea vrăjitoarelor de a extrage şi de a prepara droguri, sub influenţa cărora îndeplinesc anumite acţiuni fantastice : zboară prin aer, pot să se preschimbe în alte fiinţe şi sînt socotite a avea

anumite puteri asupra oamenilor şi asupra naturii. Categoriile variabile constau într-o anumită ideologie pe care vrăjitoarele înseşi şi-o atribuie sau care le este atribuită de contemporanii şi de judecătorii lor.

Marele savant Henry Charles Lea a trasat o deosebire – încă valabilă, în stadiul cercetărilor recente – între *sorcery*, fenomen care se manifestă în Europa între secolul al X-lea şi prima jumătate a celui de-al XV-lea, şi *witchcraft*, sau vrăjitoria aşa cum a fost considerată şi combătută de Inchiziţie în epoca de *witchcraze*. *Sorcery* era un fenomen fără consecinţă, pe care contemporanii îl interpretau ca fantezie a unor bolnavi şi care nu comporta vreo pedeapsă – cu excepţia unor cazuri izolate. Recunoscînd existenţa unor persoane care se credeau vrăjitori, autoritatea le nega orice capacitate de a le dăuna apropiaţilor lor. Dimpotrivă, *witchcraft* are de-a face cu arsenalul clasic, comportînd prezenţa diavolului, a blasfemiei, a sabatului, a liturghiei diabolice. *Sorcery* era atribuită ignoranţei poporului; *witchcraft* e transformată în erezie inspirată de diavol. Farmacologii au constatat încă de acum cincizeci de ani că vrăjitoarele ştiau să se slujească de mai multe halucinogene extrase din plante. Antropologii n-au acceptat decît foarte recent această evidenţă, iar profesorul american Michael J. Harner s-a făcut purtătorul ei de cuvînt (M. Harner, „The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft", în M.J. Harner [Ed.], *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, 1973, pp. 125-150). Cînd profesorul Albert Hofmann din Basel a descoperit acidul lisergic (LSD) în *claviceps purpurea*, o vegetaţie criptogamică ce infestează secara (maladia se numeşte *Secale cornutum*) în timpul creşterii ei, şi-a amintit de fenomenele ciudate care se verificaseră printre ţăranii din Polonia şi din Spania ce se hrăneau cu pîine de secară (*cf.* R.E. Schultes – A. Hofmann, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield, Illinois, 1973). Iar antropologul olandez Jojada Verrips a descoperit că epidemiile de coree religioasă care avuseseră loc în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea la Nijkerk şi se răspîndiseră pretutindeni în Ţările de Jos nu erau datorate, în realitate, decît unor foarte proaste recolte de secară din care se făcea pîinea (J. Verrips, „De Genese van een Godsdienstige Beweging : Het Nieuwkerkse Werk", în *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, iunie 1980, pp. 113-138). M. Van Os, fost profesor de farmacologie la Universitatea din Groningen, care a avut amabilitatea de a ne da nişte informaţii foarte interesante despre chimia halucinogenelor, ne asigură că, de cîţiva ani încoace, recoltele de

secară infestată cu *claviceps purpurea* nu mai apar pe piaţă, fiind destinate doar cercetărilor : *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*...

Fireşte, ar înseman să recurgem la un raţionalism facil pretinzînd că aceste lucruri explică totul despre vrăjitorie. Ea se constituie şi plecînd de la categorii variabile de natură ideologică, la care datele constante ale halucinaţiei (zborul, întrunirea) sînt numai punctul de plecare. Materialele româneşti ne permit să tragem concluzii foarte importante privind trăsăturile ideologice ale vrăjitoriei şi originea lor. Asta pentru că teritoriul românesc nu e numai o arie laterală în Europa, o arie în care creştinismul a existat fără să fi avut totuşi puterea de a exercita activităţi represive, ci şi o *arie izolată*, o insulă lingvistică neolatină înconjurată de ţări cu limbi slave sau fino-ugrice. Ceea ce nu implică numai un conservatism aproape incredibil pe plan lingvistic, ci şi persistenţa tenace, în folclor, a elementelor romane. Va fi suficient să spunem că românii schimbă încă, de 1 martie, nişte mici figurine suspendate de două fire împletite de culoare roşie şi albă. Ele poartă noroc, sînt fixate la rever şi sînt purtate pînă la 1 aprilie, cînd trebuie agăţate de ramuri de copac (în realitate, nu se mai agaţă decît şnurul, din motive economice). Să lăsăm deoparte faptul că firele împletite făceau parte din arsenalul magiei romane, firul alb reprezentînd aerul, iar firul roşu focul (negrul, care reprezenta pămîntul, lipseşte). Dar întregul obicei al *mărţişorului* – aşa se numeşte aducătorul de noroc din luna martie, prima lună a primăverii, a reînnoirii vegetaţiei – este importat din Italia, unde aceste obiecte se numeau *oscilla* şi erau deopotrivă agăţate de primele ramuri înflorite primăvara... Şi totuşi *numai în România* obiceiul a rezistat la douăzeci de veacuri de istorie : în Italia nu mai e nici urmă din el şi nici în celelalte foste provincii ale Imperiului Roman.

De aceea, nu e nici o mirare că vocabula care desemnează vrăjitoarea în româneşte este chiar cuvîntul latin : *striga*. E drept că el nu mai este cuvîntul curent (acesta fiind *vrăjitoare*) ; dar, în credinţele populare, realitatea vrăjitoriei este concentrată în jurul *strigoilor*, care sînt nişte vrăjitori (sau nişte spectre) de ambele sexe. Cuvîntul *strigoi*, care, în limba modernă, nu mai înseamnă decît „fantomă, spirit al unui defunct”, provine, la masculin singular, din femininul *striga*, plus sufixul masculin *-oi*. La plural este invariabil, dar vrăjitoarele sau spectrele feminine sînt desemnate cîteodată ca *strigoaică* (singular) şi *strigoaice* (plural), după flexiunea normală a sufixului.

În folclorul românesc există două categorii de *strigoi*: „*strigoi* vii" – care sînt pur şi simplu nişte vrăjitori de ambele sexe – şi „*strigoi* morţi" – care sînt vampiri, precum legendarul Dracula.

Strigoii vii sînt bărbaţi şi femei născuţi în împrejurări speciale, ale căror particularităţi variază după regiune. Astfel, de pildă, al şaptelea sau al doisprezecelea copil ai cărui fraţi mai mari sînt de acelaşi sex – masculin sau feminin – va fi un strigoi. Dar, în general, îi este suficient să aibă anumite semne speciale la naştere: un os sacral asemănător unui rest de coadă, păr pe corp sau, îndeosebi, să se fi născut „cu scufă" sau „căiţă", adică avînd capul învelit într-o porţiune din membrana foetală. În anumite cazuri, copilul nu devine *strigoi* decît dacă înghite „scufa". „Coada" şi „scufa" continuă să formeze una din părţile cele mai importante din arsenalul viitorului vrăjitor: mai ales în „coadă" înmagazinează el puterile-i oculte şi punîndu-şi pe cap „scufa" (pe care mama a păstrat-o, desigur, după ce a uscat-o) poate să se facă nevăzut şi să treacă prin uşile închise. În principiu, strigoii sînt mai degrabă răi – mai ales cei morţi –, deşi nici un sentiment de oroare nu se desprinde din materialele româneşti pe care le-am consultat. Ei pot deochea, pot aduce boli oamenilor şi animalelor, pot să facă să se închege laptele vacilor şi au, în general, putere asupra fenomenelor meteorologice. Acestea sînt trăsături generale atribuite vrăjitoarelor în Europa apuseană înainte ca persecuţiile să înceapă. În cele din urmă, e vorba de nişte personaje destul de neliniştitoare, dar spaima colectivă nu trebuie să fi depăşit niciodată în România proporţii foarte rezonabile, de vreme ce nici o urmărire judiciară nu este înregistrată în afara teritoriului provinciei Transilvania, care a fost, pînă în 1918, sub administraţie austro-ungară.

Strigoii româneşti, precum latinele *strigae* şi vrăjitoarele din Europa occidentală, se pot transforma, folosind anumite unsori, în felurite animale sau insecte. Probabil că nici de droguri nu se abuza, căci, în majoritatea cazurilor, „zborul magic" nu este atestat decît de două ori pe an, în noaptea de Sfîntul Gheorghe (23 aprilie) şi în aceea de Sfîntul Andrei (30 noiembrie). *Strigoii* româneşti erau de asemenea convinşi că era vorba doar de o călătorie în spirit şi că trupul le rămînea cuminte acasă pînă cînd se întorceau. Nu foloseau mai puţin, ca să zboare, beţe de mătură, butoaie şi alte instrumente prevăzute cu coadă uşor de călărit: se ştie că aceasta permitea componenţilor activi din unsori să pătrundă în organism prin pielea

deosebit de sensiblă a vaginului, în cazul femeilor, a scrotului şi a anusului, în cazul bărbaţilor. Spiritul astfel eliberat de trup ieşea din casă pe horn sau pe gaura cheii, sau prin crăpăturile de la uşă şi ferestre. Călare pe coada de mătură sau pe cele asemănătoare, se duceau la un loc de întrunire dinainte fixat, unde îşi recăpătau forma omenească şi porneau între ei lupte – adesea sîngeroase – care durau pînă la primul cîntat al cocoşului. Atunci se retrăgeau din nou la ei acasă şi intrau la loc în trupuri. Unii informatori adaugă chiar că, dacă cineva deplasa în acest răstimp trupul în stare de catalepsie, spiritul ambulant nu mai putea să-l găsească. Trupul se descompunea, iar spiritul rămînea în starea de *strigoi* rătăcit. El nu uita să se răzbune pe cei răspunzători de această farsă atroce.

În mod special interesant în toate acestea este că Pliniu şi Plutarh înregistrează o întîmplare asemănătoare privindu-l pe mediumul grec Hermotim (sau Hermodor) din Clazomene, a cărui nevastă i-a încredinţat trupul neînsufleţit duşmanilor, Cantharizii, care l-au ars. Spiritul lui Hermotim n-a mai putut să intre în „teacă" – cum se exprimă Pliniu. Or, această istorie aparţine Greciei arhaice, în care Cantharizii erau reprezentanţi ai unei confrerii dionisiace, invidioase pe isprăvile extatice ale lui Hermotim. Motiv în plus ca să ne mirăm de trăsăturile foarte vechi pe care încă le mai păstrează credinţele populare româneşti.

Sînt şi alte informaţii culese în România care ne indică faptul că vrăjitoarele – de astă dată, numai femei – nu acţionează izolat, ci alcătuiesc confrerii. Şi nu e greu deloc să deducem că era vorba de confrerii *iniţiatice*, de vreme ce numărul vrăjitoarelor era redus faţă de numărul de femei dintr-un sat sau dintr-un judeţ ; mai mult, sîntem asiguraţi că anumite acţiuni nu erau îndeplinite decît de vrăjitoare şi se ştie de asemenea că secretul unsorilor nu era cunoscut decît de ele. Nu-l foloseau decît de două ori pe an : prima dată, în noaptea de Sfîntul Gheorghe, se credea nu numai că zburau şi se duceau la locul de întrunire generală, ci şi că efectuau anumite practici magice care trebuie să fi avut un substrat ritual cu totul real. Se credea îndeosebi că se duceau *goale* pe cîmp, cu intenţia de a înmagazina „puterea" semănăturilor vecinilor şi a o transfera asupra propriilor lor semănături. Recoltele acestora din urmă erau abundente ; ale celorlaţi rămîneau slabe. Mai mult decît atît, ele efectuau aceeaşi operaţiune şi în staulele vecinilor, transferînd „puterea" vacilor la propria lor cireadă, care producea mai mult lapte şi de o

calitate mai bună. Toate acestea seamănă mai mult cu un ritual decît cu o activitate ce are loc numai „în spirit". Şi totuşi, există izvoare care ne informează că vrăjitoarele îndeplinind aceste operaţiuni asociale în noaptea de Sfîntul Gheorghe nu sînt vizibile cu ochiul liber : pentru a le vedea, trebuie recurs la un procedeu destul de complicat. Trebuie, anume, să prinzi un şarpe şi să-i tai capul cu o monedă de argint ; trebuie apoi să bagi un căţel de usturoi în gura şarpelui şi să-i îngropi capul astfel pregătit sub pragul uşii. Acela sau aceea care mănîncă sau ia cu sine căţelul de usturoi în noaptea de Sfîntul Gheorghe va putea să vadă vrăjitoarele în acţiune. Nu e de mirare că *strigoii*, vii sau morţi, au o mare aversiune faţă de usturoi : este o trăsătură comună a poveştilor cu vampiri.

Corpusul de informaţii cu privire la *strigoi* se opreşte aici. Dar există şi alte credinţe care ne arată că, pe terenul vrăjitoriei, românii şi romanii au mult mai multe în comun decît simplul nume de *strigae*. Într-adevăr, creaturile miraculoase numite *zîne* sînt deosebit de populare la români : or, numele lor derivă de la teonimul latin Diana, la fel ca napolitanul *jànara* (vrăjitoare), sardul *jarrà, džana* (vrăjitoare), albanezul *zanë* (zînă) şi sîrbul *yana* (zînă), v. prov. *jana* şi v. fr. *jene*. La fel ca Diana, stăpîna vrăjitoarelor din Evul Mediu, *zînele* româneşti au o strînsă legătură cu o *Mesnie Sauvage*.

Ele au multe nume (Frumoase, Vîntoase, Rusalii etc.), dar cel mai comun este acela de *Iele* : „Ele", care ţine de o interdicţie de a le rosti „adevăratul" nume (la fel cum se evita rostirea numelui diavolului). Aceste fiinţe feminine aeriene nu se manifestă decît în timpul nopţii. Ca şi *Mesnie Sauvage* sau *Wilde Jagd*, cîntă din instrumente de suflat şi dansează deasupra pămîntului. Cel care are ghinionul de a se afla pe cîmp cînd zînele se manifestă, va fi ucis pe loc sau va rămîne paralizat pînă la sfîrşitul zilelor sale (Muşlea – Bârlea, pp. 213-214). Pe deasupra, îşi va pierde minţile. Cu toate acestea, folclorul românesc nu stabileşte nici o relaţie între *zîne-dianae* şi *strigoi-strigae*. Or, tocmai aceasta este caracteristic vrăjitoriei din Evul Mediu descrise de *Capitulum Episcopi*, de Gratian şi de Burchardus din Worms : că recunoaşte în Diana (Herodiada, Domina Abundia etc.) pe patroana sa şi că are de-a face cu o *Mesnie Sauvage* care cîntă din instrumente de suflat.

Această diferenţă pare să indice, pe de o parte, că datele din folclorul românesc sînt anterioare secolului al X-lea, de vreme ce credinţele în *strigae* nu s-au combinat încă cu credinţele privitoare la *dianae* ; pe de altă parte, aceasta înseamnă că versiunea caracteristică

Evului Mediu occidental provine dintr-o fuziune între două fenomene separate : vrăjitoria şi *Mesnie Sauvage* a Dianei. De vreme ce folclorul românesc nu este databil, iată o precauţiune suplimentară pentru a dovedi ceea ce lingvistica ne arată dintr-o dată : cuvîntul *striga* şi cuvîntul *zînă* derivă din latină şi n-au fost înlocuite de alte cuvinte de origine slavă, greacă sau turcă. Aceasta înseamnă că realitatea exprimată de aceste cuvinte trebuie să fi fost anterioară migraţiilor slavilor şi ale celorlalte grupuri, din moment ce legiunile romane n-au staţionat în Dacia decît între 106 şi 271.

Nu e o noutate să afirmăm că militarii romani din Dacia aveau o veneraţie aparte pentru Diana şi nimfele ei. Numeroase inscripţii din Dacia sînt dedicate acelei *Diana regina, vera et bona, mellifica*, şi acelor *Nymphae salutiferae* şi *sanctissimae* (*cf.* N. Gostar, „Cultele autohtone în Dacia romană", în *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie*, Univ. din Iaşi, II/1965, pp. 237-254). La sudul şi la nordul Dunării, această veneraţie a luat forma unui cult ale cărui trăsături sînt imposibil de precizat, dar care nu trebuie să fi fost străin, în principiu, de credinţele locale în aerienele *zîne-dianae*.

Aceasta este suficient pentru a arăta că fenomenul vrăjitoriei a avut o existenţă neîntreruptă pînă în secolul al X-lea şi că el este, foarte probabil, de origine romană – ceea ce nu exclude defel existenţa, la popoarele cucerite de romani, a cunoştinţelor de farmacopee populară şi a halucinaţiilor provocate de extractele de solanacee absorbite prin piele. Nimeni nu s-a gîndit încă să reconstituie figura vrăjitoarei romane : şi totuşi, ea se pricepea să-şi folosească alifiile la fel de bine ca viitoarele-i colege ca să se preschimbe în pasăre ; şi era deopotrivă capabilă şi de alte isprăvi, dintre care unele nu sînt atestate nici în România, nici la vrăjitoarele din Occident. Cît despre Diana, originea ei romană nu face nici o umbră de îndoială, iar existenţa unui cult secret al militarilor, avîndu-le pe Diana şi pe nimfele ei ca principale obiecte de adoraţie, n-ar fi o fantezie lipsită de orice adevăr.

Zînele româneşti jucau o horă care nu diferă de acele „rondes des sorcières" sau „rondes des fées" din folclorul francez. Ea se petrece, în principiu, în aer, dar asta nu împiedică faptul ca zînele să poată de asemenea coborî pe pămînt şi să lase urme vizibile care-i vor avertiza pe trecători că au fost prezente acolo.

Explicaţia naturală a „horei vrăjitoarelor" este la fel de decepţionantă ca şi aceea a vrăjitoriei în general. E vorba de dezvoltarea circulară a mai multor feluri de ciuperci, între care *Marasmius*

oreades este printre cele mai cunoscute. Să-l ascultăm pe Jean Massart : „Pe pajiştile bogate unde iarba este scurtă şi deasă şi unde pasc animalele, se văd frecvent nişte cercuri al căror contur este jalonat de pălăriile de *Marasmius oreades*. Aceste hore ale vrăjitoarelor pot atinge un diametru de vreo zece metri. Fiecare a debutat printr-un punct unic central. Este probabil că ciuperca lasă în sol o substanţă care este toxică pentru ea însăşi şi care o împiedică deci să se dezvolte doi ani la rînd în acelaşi loc ; de unde creşterea în cercuri care se lărgesc din ce în ce mai mult. Toamna, cînd ciupercile putrezesc în număr mare pe circumferinţă, aceasta primeşte un îngrăşămînt bogat în săruri minerale, ce-i permite ierbii să crească în acel loc cu mai multă vigoare decît în altă parte ; periferia cercului este astfel marcată în orice anotimp de o iarbă mai înaltă şi mai închisă la culoare" (J. Massart, *Esquisse de géographie botanique de la Belgique*, citat de Isidoor Teirlink, *Flora Magica. De plant in de tooverwereld*, Anvers, 1930, pp. 30-31). Ciupercile *Tricholomia columbetta* şi *Agaricus campestris* produc aceleaşi efecte ; în Suedia, „hora vrăjitoarelor", numită *Elfdanser*, este deosebit de spectaculoasă, fiindcă e de culoare albastră : este datorată dezvoltării centrifugale a ierbii *Sisleria coerulea L.* În Olanda şi în Belgia, mai multe varietăţi ale ierbii *Lycopodium complanatum* produc deopotrivă cercuri în mijlocul pajiştilor (Teirlink, p. 31.)

Fenomenul vampirismului admite oare explicaţii de un fel asemănător ?

În România, vampirii sînt nişte „*strigoi* morţi" ; sînt morţi al căror cadavru nu se descompune în pămînt. Ei iau forme de animale şi sug sîngele animalelor şi al oamenilor ; uneori le mănîncă şi inima.

Cum poţi deveni vampir ? Ajunge să te fi născut cu scufă sau să o fi înghiţit ; dar aceasta nu constituie regula generală. În principiu, cineva devine vampir după moarte dacă aceia care au sarcina de a-i supraveghea cadavrul nu-şi fac bine datoria. Cînd un animal – fie el pisică, cîine, şoarece, găină, o pasăre oarecare, un gîndac sau chiar un om – trece peste cadavru fără ca veghetorii să-l împiedice, mortul are toate şansele să ia aparenţele animalului în chestiune şi să-şi exercite, sub această formă, activitatea dăunătoare. Din fericire, vampirul nu suportă usturoiul : de îndată ce se bănuieşte că un mort s-a transformat în vampir – şi semnele fizice o confirmă –, trebuie băgat usturoi în toate deschizăturile trupului său (care sînt în număr de nouă) şi străpunsă inima cu un obiect ascuţit.

Pentru toate acestea, Nancy Garden a găsit explicaţia. O reproducem aici pentru că, deşi nu e întru totul perfectă, este la fel de dezamăgitoare ca halucinogenele noastre care risipesc întregul mister al vrăjitoriei şi ca ierburile sau ciupercile cu dezvoltare centrifugală care răpesc farmecul „horelor de vrăjitoare”. Licantropia? Nimic mai simplu : e vorba de o boală numită *hypertrichosis*. Cei care sînt atinşi de ea au un păr abundent pe tot corpul, inclusiv pe faţă. Element suficient pentru imaginaţia populară ca să facă din ei vîrcolaci.

Cît despre vampirism, este vorba de o boală şi mai remarcabilă : se numeşte porfirie şi cei care suferă de ea au dinţii şi unghiile fluorescente. Victimele ei sînt hipersensibile la lumina solară : de aceea nu pot ieşi la plimbare decît noaptea. Porfiria este ereditară şi, în satele izolate unde relaţiile consanguine sînt mai mult sau mai puţin normale, putea atinge întreaga comunitate (Nancy Garden, *Werewolves-Vampires*, Philadelphia – New York, 1978).

Bolnavi de hypertrichosis am văzut la ştrand. Nu mă miră că au putut fi luaţi drept vîrcolaci.

N-am întîlnit pe nimeni atins de profirie, dar asta nu înseamnă că nu există astfel de bolnavi.

Dimpotrivă, am văzut mulţi drogaţi şi nu trece o zi să nu aud vorbindu-se despre ei, pe lîngă faptul că am citit o întreagă literatură despre experienţele lor. Sînt convins că folosirea halucinogenelor – sub supravegherea „specialiştilor” şi în interiorul unor confrerii iniţiatice – este la originea anumitor credinţe ale omenirii, îndeosebi a acelora care au legătură cu mobilitatea sufletului şi cu zborul magic. În cazul vrăjitoriei, nu e nici umbră de îndoială că aşa stau lucrurile.

(Această anexă conţine textul inedit al unei conferinţe în limba olandeză, intitulată *De hekserij en de Roemeense folklore*, ţinută la Institutul de documentare vizuală în istoria religiilor al Universităţii din Groningen, în martie 1981).

Notă

Hans Peter Duerr a fost unul dintre primii care şi-au dat osteneala să citească manuscrisul cărţii de faţă. Autorul lui *Traumzeit* mi-a comunicat observaţiile sale privind modul meu de a trata vrăjitoria, observaţii care reflectă, uneori, puncte de vedere diferite. Voi încerca să le rezum aici şi să le dau un răspuns, pentru că, în cele din urmă,

perspectiva pe care o am asupra fenomenului în general n-a fost alterată de ele.

Duerr observă, mai întîi, că în timpul vînătorii de vrăjitoare nu mai era aproape deloc vorba de absorbţia drogurilor prin piele : unsoarea se transformă într-un stereotip care, ca atare, nu putea lipsi dintr-o confesiune de vrăjitorie – victimele şi călăii o ştiau la fel de bine. De altminteri, spune Duerr, doar ştiutorii de carte precum Porta furnizează reţete de unsori conţinînd agenţi activi extraşi din solanacee ; toate reţetele a căror formulă a fost dezvăluită de vrăjitoarele înseşi la procese sînt lipsite de agenţi activi. Cît despre *Datura stramonium*, ea nu apare decît într-o singură reţetă la Porta : nu s-ar putea deci face din ea planta cea mai folosită de către vrăjitoare. În consecinţă, nu exista, după Duerr, în vremurile de *witchcraze*, decît o vrăjitoare din zece mii care se droga ; restul furnizau mărturisiri după un model convenţional ce era aşteptat de la ele, în care unsoarea avea un loc la fel de convenţional.

Argumentele lui Duerr m-ar fi convins dacă, din întîmplare, n-ar fi adăugat că stereotipul unsorii apare chiar şi la *benandanti* din Friuli. Or, pe urmele lui Harner, eu interpretasem într-un fel cu totul diferit prezenţa unsorii în confesiunile venite de la *benandanti* : fusesem convins – şi mai sînt încă – de faptul că *benandanti* se slujeau şi ei de un drog ca să se ducă la întîlnirile lor nocturne, dar că nici ei înşişi şi nici inchizitorii nu stabileau o relaţie cauzală strînsă între unsoare şi halucinaţie.

Aceste două lecturi rămîn tot timpul posibile ; imposibil, pare-se, este să demonstrezi care din două este cea adevărată. După una, prezenţa unsorii aparţine stereotipului confesiunii, un stereotip cunoscut de toată lumea ; după cealaltă, unsoarea era într-adevăr folosită, ceea ce se ignora fiind rolul ei esenţial în formarea unui întreg complex de experienţe extatico-erotice şi de credinţe avînd legătură cu vrăjitoria.

O a doua observaţie a lui Duerr se referă la explicaţia pe care am dat-o răcelii organului genital al incubilor ; o atribuiam, anume, evaporării rapide a unor componenţi ai unsorii, care crea o senzaţie de răceală în vagin. Or, pentru Duerr, această răceală n-ar fi decît o metaforă lingvistică transpusă în cîmpul experienţei : aluzia la răceală apare în diverse expresii care indică un act sexual consumat fără partener. N-aş putea subscrie la această interpretare. Posibilitatea ca efectul drogului să se traducă în halucinaţii erotice este acceptată de

cea mai mare parte a autorilor care s-au ocupat de această chestiune (*cf.* Louis Lewin, *Phantastica*, trad. fr., Paris, 1970, p. 147 ; J. Finné, *Érotisme et sorcellerie*, Verviers, 1972, pp. 202 sq. ; R. Christinger, *Le Voyage dans l'imaginaire*, Paris, 1981, p. 63). Caracterul îngheţat al membrului viril şi al spermei lui Satan este una din datele în mod straniu constante în orice descriere de dragoste vrăjitorească ; în rest, aceste descrieri pot fi cu totul divergente (*cf.* Finné, *loc. cit.*). A explica aceasta ca traducere onirică a unei metafore lingvistice mi se pare puţin cam sumar. Pînă la o nouă dovadă, ipoteza evaporării mi se pare cea mai verosimilă. Cît despre coada de mătură, importanţa ei n-ar putea fi exagerată : „Băţul era ţinut în mînă, ca toiagul pelerinului, sau strîns între coapse. Ne putem întreba în legătură cu aceasta dacă nu se folosea uneori un băţ uns cu vreun produs halucinogen, pentru a provoca un orgasm urmat de halucinaţii. Conform unei expresii argotice care şi-ar afla în acest caz întreaga-i valoare şi savoare, vrăjitoarea ar fi fost atunci într-adevăr «într-al nouălea cer» de plăcere" (Christinger, *op. cit.*, pp. 53-54).

Anexa VIII
(la capitolul VII, 4)

Teatrul magic al lui Fabio Paolini

În excelenta sa lucrare *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, D.P. Walker îi acordă lui Fabio Paolini un loc de onoare între reprezentanţii magiei spirituale din veacul al XVI-lea (*cf.* pp. 126-144). Pentru că nu am avut prilejul de a conduce vreo cercetare specială cu acest subiect, ne vom limita să expunem aici observaţiile lui Walker, rezervîndu-ne dreptul de a reveni asupra lor în momentul cînd opera şi cariera lui Paolini ne vor fi mai bine cunoscute.

Paolini, ca şi Giulio Camillo, era născut în Udine. A studiat cu Bernardino Barthemio, care era un admirator al lui Camillo şi-i asocia numele cu acela al lui Hermogene din Tars, căruia autorul teatrului memoriei îi tradusese în italiană *Le Idee, ovvero Forme della Oratione Da Hermogene considerate, et ridotte in questa lingua per M. Giulio Camillo Delminio Friulano* (Udine, 1594). Paolini a moştenit de la cei doi gustul pentru retorica magică, pe care-l combină cu preocupările de ordin medical (el a editat versiunea latină a lui Gerardus din Cremona după *Canon medicinae* de Avicenna şi de asemenea opera lui Galen, ambele publicate la Veneţia în 1595-1596). Pe deasupra, Paolini îi studiase pe Ficino, pe Trithemius şi pe Agrippa. Spirit enciclopedic, a fost întemeietorul unei *Accademia degli Uranici* la Veneţia (1587 – înainte de 1593) şi unul din cei nouă membri fondatori ai acelei *Seconda Accademia Veneziana*, care a demarat în 1593.

La întrunirile de la *Accademia degli Uranici*, Paolini şi-a expus opera lui de sinteză, apărută la Veneţia în 1589 sub titlul : *Hebdomades, sive septem de Septenario libri, Habiti in Uranicorum Academia in*

unius Vergilii versus explicatione. Ne amintim că diviziunea septenară era ideea fixă a lui Giulio Camillo ; Paolini o respectă cu scrupulozitate, transformîndu-şi lucrarea într-un catalog general de serii de cîte şapte obiecte, împărţit în şapte cărţi avînd fiecare şapte capitole. Acest sistem de memorie astrologică este prezentat drept comentariu la un singur vers din *Eneida* lui Virgiliu (VI, 646) :

Obloquitur [Orpheus] numeris septem discrimina vocum[*].

Numai că nu întocmirea de serii septenare este principalul scop al lui Paolini. Ceea ce-l interesează sînt temeiurile magiei *extrasubiective* : „Cum oare muzica lui Orfeu poate produce efecte manifeste nu numai la oameni şi la animale, ci şi deopotrivă la pietre şi la arbori ? ” (Walker, p. 130). Această problemă se iscase în discuţia care-a urmat unei conferinţe ţinute de Paolini la *Accademia degli Uranici*. In tradiţia ficiniană, care urcă în realitate pînă la stoici, Paolini explicase efectul extrasubiectiv al muzicii lui Orfeu prin existenţa unui Suflu Universal (spiritul cosmic) care însufleţeşte toate mădularele lumii. Expunerea a prilejuit o şedinţă pasionantă ; peripateticianul Ottavio Amalteo a atacat vederile lui Paolini, angajînd o polemică cu Valerio Marcellino, platonician, apărător al lui Orfeu şi al lui Paolini. Redactarea *Hebdomadelor* pare să fi fost suscitată de această discuţie.

Faţă cu magia, care era condamnată în epoca sa, Paolini afectează o atitudine de indiferenţă, chiar dacă aderă la vederile lui Trithemius şi ale lui Agrippa, fără să rostească numele autorilor lor (ceea ce-i atrase, de altfel, o refutaţie din partea iezuitului Del Rio). De fapt, sobrietatea aparentă a lui Paolini ascunde pasiunea ferventă a ocultistului. Precum Ficino, el adoptă formule prudente (*tradunt nonnulli, dicunt, asserunt* etc.), totdeauna impersonale, ca să evite bănuielile de imparţialitate sau de atitudine favorabilă magiei.

În fond, el este pe de-a-ntregul convins de posibilitatea unei magii intersubiective şi chiar extrasubiective, care este provocată de aceleaşi afecte intense dezvoltate de operator în aparatul său fantastic : *Traduntque nonnulli, et asserunt animi nostri sensus, conceptionesque reddi posse volatiles, corporeasque vi imaginationis, eosque pro sui qualitate ad sidera, et planetas ferri, qui rursus planetarum*

* „(Orfeu) Face să sune ale coardelor glasuri, de felul lor şapte” (tr. D. Murăraşu).

virtute affecti, et corroborati descendunt nobis obsecuturi in his, qui volumus[*] (*Hebd.*, pp. 206-207, citat de Walker, p. 135).

Şi încă : *Volunt vehementes animae nostrae motus, at desiderium, per communem mundi vitam, atque animam ubique vigentem [...] diffusa, ad ipsa mundi numina perduci, vicissimque horum numinum motus per eandem animam, atque vitam ad nos trahi, vel ex ea ratione qua diximus in Astrologia, quod scilicet animi sensus, quidam putant reddi imaginatione corporeos, et aligeros, et ad planetas evolantes, pro suo quosdam ordine, nempe Joviales ad Jovem, eorum affici potestates, et ad nos reverti obsecuturos ad omnia*[**] (*Hebd.*, pp. 216-217, citat de Walker, p. 135).

Cum trebuie să ne reprezentăm acest proces ?

E vorba de a desfăşura fantasme aparţinînd unei anumite serii planetare (jupiteriene, de pildă). Acestea încep să aibă o existenţă autonomă şi, devenite volatile, îşi iau zborul pînă la planeta căreia îi aparţin. Acolo se încarcă de putere astrală şi revin la operator, gata să asculte de ordinele lui. Se recunosc aici unele reminiscenţe din teoria ficiniană a trecerii sufletului prin planete (*cf.* cap. I, 3 şi Anexa I, *supra*), din practicile demonomagice din cea de-a treia carte a *Steganografiei* lui Trithemius şi din vechea doctrină a capacităţii afectelor de a se transmite de la emiţător la receptor, dezvoltată de Agrippa şi mai ales de Giordano Bruno ca o tehnică aparte.

Plecînd de la aceste date fundamentale, Paolini reia ideea teatrului lui Giulio Camillo, în care toate obiectele lumii trebuiau distribuite în şapte serii planetare. Această împărţire este menită să indice dintr-o dată genul de emoţii pe care operatorul trebuie să le suscite în legătură cu fiecare obiect. Să-l ascultăm pe Walker :

* „Unii susţin, iar simţurile sufletului nostru încuviinţează, că gîndurile şi ideile noastre pot fi făcute volatile şi corporale prin forţa imaginaţiei, că pot fi înălţate, în raport cu calitatea ei, pînă la stele şi planete şi că, o dată impregnate de puterea planetelor şi fortificate, coboară din nou la noi, pregătite să ni se supună în tot ce dorim."

** „Cred că sentimentele noastre puternice şi dorinţele, prin intermediul vieţii şi al sufletului universal, pot fi conduse pînă în preajma acelor forţe divine ale lumii şi că, la rîndul lor, aceste forţe pot fi atrase către noi pe aceeaşi cale – deoarece, aşa cum am spus în *Astrologia*, unii socotesc că sentimentele pot fi materializate prin forţa imaginaţiei, că pot prinde aripi şi zbura către planete, fiecare urmînd o anumită ordine, de pildă cele jupiteriene către Jupiter ; contaminate de puterea planetelor, se reîntorc la noi, gata să ni se supună în toate."

> Prin intermediul magiei [lui Paolini], se acorda un caracter planetar unui gînd sau unei imagini mentale, care mai apoi avea să se supună, să se lase mînuit(ă) oricum, după vrere. Şi ce am fi putut voi dacă eram oratori ? În primul rînd, ca acest gînd ori imagine să fie mereu disponibil(ă) cînd avem nevoie ; în al doilea rînd, să producă un efect puternic asupra auditoriului. Prin magie trithemiană [de ce trithemiană ? Walker pare să se înşele în această privinţă], i se imprimă unei fantasme [*you affect a thought*, ceea ce este impropriu] – să zicem aceleia a unui leu – caracterul planetar care-i este propriu – în cazul de faţă, cel al Soarelui – şi ea este introdusă în schema mnemonică planetară (teatrul lui Giulio Camillo). Activată de puterea planetară, [fantasma] va apărea de îndată ce gîndim sau rostim o sentenţă solară (Walker, p. 142).

Walker observă de asemenea că exista în aceasta „o tentativă serioasă, deşi eronată, de a utiliza acele forţe psihologice care scapă controlului conştient" (*ibid.*). În rest, deosebirile pe care le face între folosirea afectivităţii la Trithemius şi la Ficino nu ni se par pertinente.

Care era avantajul sistemului de memorie afectivă al lui Paolini ? Acela că, într-un teatru universal – imaginar, bineînţeles – împărţit în serii planetare, fiecare imagine, fiecare gînd şi fiecare cuvînt fuseseră asociate unei emoţii de ordin general. Era de ajuns să exhumăm fantasma din compartimentul ei şi oratorul se vedea nu în posesia unui cuvînt sau a unei sentenţe, ci a unei forţe planetare pe care nu întîrzia s-o comunice auditoriului său.

Ar fi foarte interesant să studiem relaţiile pe care nobilul Giovanni Mocenigo le întreţinuse cu academia lui Paolini, frecventată, după spusele lui Walker (p. 128), de filozofi, teologi, jurişti, istorici, oratori, ambasadori şi aristocraţi veneţieni. Poate că Paolini însuşi a fost acela care a făcut să se nască în Mocenigo gustul de a învăţa Arta memoriei a lui Bruno. Iar Mocenigo a fost cel care l-a invitat pe Bruno la Veneţia, ca să înveţe de la el tainele Artei universale. Dezamăgit, l-a oferit Inchiziţiei, în 1592.

A fost un mare eşec al magiei intersubiective a lui Bruno : că n-a izbutit să-i dea lui Mocenigo ceea ce acesta voia, n-a izbutit să-l manipuleze după preceptele conţinute în *De vinculis in genere*. Nu recunoscuse oare el însuşi că e mult mai uşor să influenţezi o masă de oameni decît un subiect singular ?

Anexa IX
(la capitolul VII, 4)

[Două forme de magie]

Convingerea noastră personală că nici „filozofia ocultă” a lui Agrippa şi nici „magia matematică” a lui Bruno nu aduc nimic cu adevărat nou în dezvoltarea magiei renascentiste de după Ficino şi Trithemius ne-a determinat să nu le rezervăm un loc în textul propriu-zis al acestui capitol. De aceea, furnizăm în anexă cîteva date esenţiale despre aceste două forme de magie.

Bibliografia modernă despre Agrippa poate fi găsită la Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert. Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim (1486-1535)* (teză), Marburg, 1973 ; de acelaşi autor, v. „Von Ficino zu Agrippa. Der Magie-Begriff des Renaissance Humanismus”, în R.-C. Zimmermann – A. Faivre (ed.), *Epochen der Naturmystik*, Berlin, 1979, pp. 24-51 şi „Agrippa von Nettesheim et la Kabbale”, în „Kabbalistes chrétiens” (*Cahiers de l'Hermétisme*), Paris, 1979, pp. 197-207.

Despre *De occulta philosphia*, a se vedea mai ales W.-D. Müller--Jahncke, „Agrippa von Nettesheim : «De occulta philosophia»”, în *Magia Naturalis*, op. cit., pp. 19-29. Dintre celelalte studii recente, ne putem rezuma la a-l cita pe acela al lui Charles-Garfield Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, 1965.

Ediţia princeps a operei lui Agrippa, apărută la Lyon (s.a., dar în 1565 sau după) a fost retipărită prin procedee anastatice la Hildesheim--New York, 1970, în două tomuri. *De occulta philosophia* a cunoscut şi ea o retipărire îngrijită de K.A. Nowotny (Graz, 1967).

Cel mai bun biograf al lui Agrippa rămîne încă Auguste Prost (*op. cit.*), cu toate limitele lui, mai ales în privinţa interpretării la *De occulta philosphia*. Vom cita deseori lucrarea lui Prost în ultima parte a cărţii noastre.

„Filosofia ocultă” a lui Agrippa este un amestec îndrăzneţ de teorie ficiniană şi demonomagie.

„Magia matematică” a lui Bruno nu este decît un amestec de steganografie şi de demonomagie împrumutată de la Agrippa. Ne putem face o idee citind notele editorilor în marginea compilaţiei anepigrafe *De Magia Mathematica* (*Op. lat.*, III, pp. 498 sq.), cuprinzînd citate literale din *Steganografie*, din *De occulta philosophia* şi din Albertus Magnus, *De Secretis Mulierum Item de Virtutibus Herbarum Lapidum et Animalium* (ed. folosită : Amsterdam, 1662). Ficino este şi el prezent aici (*ibid.*, II : *Quia ascensus et descensus per exitum et ingressum duarum portarum Cancri et Capricorni – quarum altera Deorum dicitur, altera hominum – designati sunt ab antiquis profundae philosophiae authoribus*.* Se ştie că sursa primă a acestui pasaj este comentariul lui Macrobius la *Visul lui Scipion*).

În rest, magia lui Bruno, fără a fi originală, nu este totuşi o simplă compilaţie. Ea se rînduieşte perfect în acea gîndire neoplatonică care, după Werner Beierwaltes, formează „substanţa Renaşterii” (v. Beierwaltes, „Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance”, în *Magia Naturalis, op. cit.*, pp. 1-16).

Derivată din Ficino este ideea procesiunii, care explică şi justifică totodată cooperarea diferitelor niveluri ontologice (*cf. De Magia, Op. lat.*, III, pp. 401-402 : *Habent magi pro axiomate, in omne opere ante oculos habendum, influere Deum in Deos, Deos in [corpora caelestia seu] astra, quae sunt corporea numina, astra in daemones, qui sunt cultores et incolae astrorum, quorum unum est tellus, daemones in elementa, elementa in mixta, mixta in sensus, sensus in animum, animum in totum animal, et hic est descensus scalae ; mox ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mixta, per mixta in elementa*** etc.). Echivalenţa între procesele de procesiune

* „Fiindcă urcarea şi coborîrea prin ieşirea şi intrarea la cele două porţi ale Racului şi Capricornului – dintre care una este numită a zeilor, cealaltă a oamenilor – sînt consemnate de anticii autori, recunoscuţi pentru marea lor înţelepciune.”

** „Magicienii au drept axiomă – nevoiţi s-o păstreze înaintea ochilor în fiecare lucrare a lor – că Dumnezeu se revarsă (se converteşte) în zei, zeii în (corpurile cereşti sau) astre, care la rîndul lor sînt divinităţi întrupate, astrele în demoni (care sînt iubitorii şi locuitorii astrelor, dintre care unul este pămîntul), demonii în elemente, elementele în amestecuri, amestecurile în simţire, simţirea în suflet, sufletul în orice

şi de conversiune, ca şi explicaţia ambelor în termeni de lumină provin tot de la Ficino. Bruno distinge trei feluri de magie (divină, fizică şi matematică), după cele trei lumi : *Iuxta tres praedictos magiae gradus tres mundi intelliguntur : archetypus, physicus et rationalis. In archetypo est amicitia et lis* [adică discordie ; *cf.* Empedocle], *in physico ignis et aqua, in mathematico lux et tenebrae. Lux et tenebrae descendunt ab igne et aqua, ignis et aqua a concordia et discordia ; itaque primus mundus producit tertium per secundum, et tertius per secundum reflectitur ad primum** (*ibid.*, p. 403).

Bruno susţine ideea unui *instinct înnăscut*, înscris în simţul intern, care produce afectele spontane şi primare (simpatie şi antipatie). Acesta este deopotrivă temeiul magiei sale erotice. La rîndul lor, simpatia şi antipatia sînt percepute de simţul intern pentru că sînt înscrise în spiritul universal care este prezent pretutindeni (pp. 406-407). *Virtutum seu formarum seu accidentium, quae de subiecto in subiectum deferuntur, aliae sunt manifestae, ut quae sunt in genere activarum et passivarum qualitatum, et earum quae immediate consequuntur eas, ut sunt calefacere, frigefacere, humectare, siccare, mollificare indurare, congregare, disgregare ; aliae sunt occultiores iuxta occultos etiam effectus, ut exhilarare contristari, appetitum vel taedium immitere, timorem et audacium, ut sunt motiva ab extrinsecis speciebus per opus cogitativae in homine et aestimative in brutis appellant, quibus puer seu infans viso serpente et ovis viso lupo absque alia experientia concipit imaginem inimicitiae seu timorem mortis seu destructionis suae, quorum ratio refertur ad sensum internum, qui sane ex speciebus externis commovetur, mediate tamen.***

---

fiinţă, şi aici este capătul scării ; curînd fiinţa se înalţă prin suflet în simţire, prin simţire în amestecuri, prin amestecuri în elemente" etc.

* „Potrivit cu cele trei genuri ale magiei, pomenite mai înainte, se disting trei lumi : arhetipală, fizică şi raţională. În cea arhetipală există prietenie şi ură [adică discordie ; vezi Empedocle], în cea fizică focul şi apa, în cea raţională lumina şi întunericul. Lumina şi întunericul descind din foc şi apă, focul şi apa din concordie şi discordie ; aşadar, prima lume o produce pe cea de a treia prin cea de a doua, iar a treia se întoarce prin cea de a doua la cea dintîi."

** „Dintre virtuţile, fie formale, fie accidentale, care se transmit de la subiect la subiect, unele sînt manifeste, ca de pildă calităţile active şi pasive precum şi cele care le urmează îndeaproape, cum sînt încălzirea, răcirea, umezirea, uscarea, înmuierea, întărirea, agregarea, dezagregarea ;

Deşi inacceptabilă, teoria nu e mai puţin interesantă : Bruno crede în existenţa unor pulsiuni *instinctive* la om, în timp ce exemplele pe care le dă ţin pur şi simplu de existenţa unor pulsiuni instinctuale (asupra diferenţei dintre „instinctual” şi „instinctiv” în biologie, v. eseul nostru *Religione e accrescimento del potere, op. cit.*).

Natura conţine, după Bruno, *regularitate* şi *diversitate*, ceea ce implică faptul că sufletul lumii, deşi pretutindeni prezent, este prezent în diferite feluri. Regularitatea constă în aceea că speciile rămîn delimitate, că o căţea nu va putea niciodată să dea naştere unei maimuţe şi viceversa. *Ita et magus quicunque vult perficere opera similia naturae, est quod praecipue cognoscat ideale principium, specificum quidem a specie, moxque numerale ad numerum, seu individuale ad individuum** (p. 408). Lucrul este important, deoarece operaţiunea magului poate fi *dirijată* (şi limitată) asupra anumitor indivizi, fără să-i afecteze pe alţii. O dată stabilită existenţa spiritului universal (pp. 408-409) care face posibilă comunicarea între toate nivelurile universului, principiul magiei este anunţat printr-o analogie : dacă un ac înţeapă degetul, durerea va fi resimţită de întregul trup ; la fel, *cum animus cuiusque unius continuationem habeat cum anima universi, non sequitur ea impossibilitas, quae fertur in corporibus, quae non se mutuo penetrent ; siquidem in substantiis spiritalibus huiusmodi alia est ratio, veluti si innumerae lampades sint accensae, quae concurrunt in virtutem unius luminis, non accidit ut alia alius lumen impediat vel retundat vel excludit [...] ita innumerabiles spiritus et animae per idem spacium diffusae non se impediunt, ita ut diffusio unius diffusionem infinitarum aliarum impediat*** (pp. 409-410).

---

altele, chiar săvîrşite, sînt mai ascunse şi cu urmări ascunse, cum sînt voioşia şi întristarea, pofta şi dezgustul lăsate în voia lor, frica şi îndrăzneala – care sînt motivate de cauze exterioare şi pe care trebuie să le numim cogitative la om şi estimative la animale ; astfel, un copil cînd vede un şarpe sau o oaie cînd vede un lup, plecînd de la alte experienţe, realizează imaginea unui duşman sau teama de moarte sau nimicire ; tîlcul acestora provine de la un simţ interior, care fără îndoială este pus în mişcare de apariţii exterioare, însă în chip mijlocit.”

* „Aşadar magicianul, cît şi oricine vrea să săvîrşească o operă aidoma naturii, trebuie să cunoască mai întîi principiul ideal, pe cel specific după specie, pe cel numeric după număr sau pe cel individual după individ.”

** „... pentru că sufletul individual are o legătură continuă cu sufletul universal, nu mai urmează acea imposibilitate specifică corpurilor ce nu

Sufletul este *mobil*, el este liber să opereze în afara trupului : *Ecce principium quo innumerabilium effectuum, qui admirationem faciunt, causa adducitur, ratio et virtus inquiritur ; necque deterioris conditionis debet esse anima et substantia haec divina, quam accidentia quae procedunt ab ipsa tanquam sine effectus, vestigia et umbrae. Si inquam vox operatur extra proprium corpus, in quo enascitur, et est tota in innumerabilibus auribus circumcirca, cur non tota debet esse in diversis locis et partibus ea substantia quae vocem producit, et alligata certis membris ?* * (pp. 410-411). De ce nu, într-adevăr ?

Or, acest spirit universal de care este vorba posedă un limbaj ocult a cărui cunoaştere permite să se acţioneze asupra afectelor interne ale unui subiect. Astfel, *sunetele* – de exemplu, corurile tragice – sînt capabile să semene îndoială în sufletele sensibile, iar *semnele* sînt capabile să inducă prietenia sau ura, pierzania (*pernicies*) şi disoluţia : *Tales erant litterae commodius definitae apud Aegyptios, quae hieroglyphicae appellantur seu sacri characteres, penes quo pro singulis rebus designandis certae erant imagines desumptae e rebus naturae vel earum partibus ; tales scripturae et tales voces usu veniebant, quibus Deorum colloquia ad mirabilium executionem captabant Aegyptii ; postquam per Teutum [Thot ?] vel alium inventae sunt litterae secundum hoc genus quibus nos hodie utimur cum alio industriae genere, maxima tum memoriae tum divinae scientiae et magiae iactura facta est*** (pp. 411-412).

---

se întrepătrund ; într-adevăr, în substanţele spirituale de acest fel, altfel stau lucrurile : ca atunci cînd nenumărate lămpi sînt aprinse şi toate contribuie la strălucirea unei singure lumini – căci nu se întîmlă ca o lumină s-o împiedice, s-o stăvilească sau s-o elimine pe alta – (...), tot astfel nenumăratele spirite sau suflete răspîndite în acelaşi spaţiu nu se stînjenesc, ca difuzia unuia să împiedice infinita difuzie a celorlalte."

* „Iată principiul prin care se lămureşte cauza, raţiunea şi virtutea nenumăratelor efecte care ne provoacă mirare ; sufletul şi această substanţă divină nu trebuie să fie de o condiţie mai precară decît cele care provin direct din ele parcă fără efect, urme şi umbre. Dacă vorbesc, glasul cutreieră în afara trupului însuşi unde a luat naştere şi se află pe de-a-ntregul în nenumăratele urechi dimprejur, şi atunci de ce n-ar trebui să existe în diverse alte părţi şi locuri toată acea substanţă care produce vocea, şi să fie legată de anumite părţi ale trupului ?"

** „Aşa erau acele litere, mai bine definite de egiptenii ce le numeau hieroglife sau caractere sacre : pentru fiecare lucru în parte care trebuia

Limbile vorbite pe pămînt nu sînt susceptibile de a ne procura contactul cu entităţile superioare : *Et sicut homines unius generis cum hominibus alius generis sine idiomatum communione non est conversatio necque contractio, nisi per nutus, ita et nobis cum certo numinum genere, non nisi per definita quaedam signa, sigilla, figuras, characteres, gestus et alias ceremonias, nulla potest esse participatio** (p. 412). Din păcate, cercetătorii moderni judecă magia lui Bruno numai după acest pasaj – desori reprodus –, ca şi după următorul : *Qui noverit ergo hanc animae continuationem indissolubilem et eam corpori quadam necessitate adstrictam, habebit non mediocre principium, tum ad operandum, tum ad contemplandum verius circa rerum naturam. Corpus vere continuum est corpus insensibile, spiritus nempe aëreus seu aethereus, et illud est activissimum et efficacissimum, utpote animae coniunctissimum propter similitudinem, qua magis recedit a crassitie hebetioris substantiae sensibilis compositorum*** (pp. 414-415). E drept că esenţa magiei bruniene se află aici şi că ea se dovedeşte dependentă de teoria ficiniană a spiritului ; cu toate acestea, nu i se poate nega lui Bruno o remarcabilă capacitate de a o expune.

Demonologia sa şi teoria privind *vincula* au fost discutate în alt loc în această carte ; cea dintîi este, în general, împrumutată de la

---

să fie desemnat se foloseau anumite imagini luate din natură sau din anumite părţi ale naturii : erau folosite astfel de litere şi sunete, cu care egiptenii dobîndeau convorbiri cu zeii şi săvîrşirea minunilor ; după aceea, cu ajutorul lui Teut (Thot ?) sau al altcuiva, au fost inventate literele de soiul celor întrebuinţate de noi, cu altă străduinţă, astăzi ; atunci s-a înfăptuit suprema pierdere, atît pentru memorie, cît şi pentru ştiinţele divine şi magie."

* „Şi aşa cum oamenii unui neam fără o comuniune de limbă cu oamenii altui neam nu întreţin o convorbire şi nici o legătură decît prin mişcarea capului, la fel nici noi nu putem avea contact cu un anumit fel de divinitate decît prin unele semne precise : statuete, figuri, caractere, gesturi şi felurite ceremonii."

** „Cine cunoaşte, aşadar, această continuitate indisolubilă şi aproape necesară a sufletului cu trupul, va avea un principiu important la dispoziţie cînd va acţiona şi cînd va contempla mai veridic natura lucrurilor. Corpul continuu este însă un corp insensibil, adică spirit aerian şi eteric, şi acela este cel mai activ şi mai eficace, ca unul care este foarte strîns legat de suflet datorită similitudinii lor, iar prin aceasta el se îndepărtează şi mai mult de densitatea substanţei sensibile şi greoaie a compuşilor săi."

Mihail Psellos (în traducerea lui Marsilio Ficino) ; cea de-a doua reprezintă o contribuţie personală la teoria şi la practica magiei, o contribuţie ce poate fi calificată, fără ezitare, drept genială.

Pentru a conchide acest capitol despre demonologie, prezentăm cititorului un ultim pasaj scos din scrierile lui Bruno (*De rerum principiis, elementis et causis*, ms. purtînd data de 16 martie 1590, *Op. lat.*, XIII, pp. 525-526) : *Et spiritus* [...] *est ille cui operationes physicae seu magicae tribuuntur. Hinc illecebrae animalium invisibilium, qui sibi cognato veluti nutrimento atque pabulo ad certos huiusmodi spiritus accurrunt, hinc illae suffumigationes* [...] *quae aëreos et aqueos et igneos spiritus et daemones alliciunt. Unde fertur certa ratione ex medicamine iecoris chamaeleontis combusto, ab altitudine tecti, concitari tonitrua et fulmina ; eiusdem quoque gutture et capite accenso roboreis lignis imbres et tonitrua concitari. Et est hoc rationi consentaneum et naturae, quia animal illud omnino est aëreum et spirituale, spiritu et aëre vivens, ideoque eius corporis materia aëreis impressionibus innovandis commodior apparet, si reliquiae aderunt circumstantiae quas practici magi cognoverunt. Item famosum et vulgatum est ex coriandro, alio, hyoscyamo cum cicuta facto fumigo daemones congregari ; unde vulgariter „herbae spirituum" appellantur. Item ex cannae radice ferulae cum succo hyoscyami, cicutae,* [...] *et sandali rubro et papavere nigro facta confectione et inde suffitu provocari figuras daemones et extraneas ; quibus si addatur apium, fugat daemones et destruit idola illorum.*[*]

* „Şi spiritul (...) este cel căruia i se atribuie operaţiunile fizice sau magice. Aşa ademenirea prin farmece a animalelor invizibile care, înrudite fiindu-le, aleargă parcă spre hrană şi păşune către anumite spirite de acest fel, sau acele fumigaţii (...) care ademenesc demonii şi spiritele aeriene, acvatice şi ignee. De aceea se spune pe bună dreptate că dacă se fac farmece cu ficat ars de cameleon, din vîrful acoperişului, se pornesc tunetele şi fulgerele ; la fel dacă se fac farmece cu capul şi gîtul aceluiaşi cameleon, arse însă pe lemne de gorun, se pornesc ploile şi tunetele. Iar acest lucru este în deplin acord şi cu raţiunea şi cu natura, căci animalul respectiv este în întregime aerian şi spiritual, el trăieşte din aer şi din spirit şi de aceea materia trupului său pare mai potrivită pentru a schimba văzduhurile, dacă vor fi prezente şi celelalte circumstanţe pe care magicienii practicanţi le cunosc. Tot aşa de faimos şi de cunoscut este şi faptul că demonii pot fi ademeniţi la un loc dacă se face un fum din coriandru, usturoi, măselariţă şi cucută ; de aceea în popor li se zice «iarba duhurilor».

Cu reţete de acest gen, ar fi imposibil *să nu vedem* prezenţe stranii. Şi aceasta ne arată că magia albă, ca şi vrăjitoria, nu se dădea înapoi de la folosirea halucinogenelor. (Ar fi foarte interesant să analizăm credinţa populară după care usturoiul alungă demonii, în lumina chimiei actuale. Oare această minunată plantă vermifugă nu conţine din întîmplare vreun component avînd proprietatea de a neutraliza efectul halucinogenelor extrase din solanacee ? Sau poate doar mirosul ei pătrunzător punea spiritele în derută ? În orice caz, Bruno vorbeşte aici de pătrunjel [apium], dacă nu cumva trebuie citit *alium* în loc de *apium*.)

La fel, din rădăcină de papură subţire cu zeamă de măselariţă şi cucută (…), din curmal roşu şi boabe de mac negru dacă se face o fiertură şi se împrăştie mirosul, se adună duhurile, nălucile şi demonii ; dacă la fiertură se mai adaugă şi pătrunjel, demonii sînt puşi pe fugă şi nălucile lor se destramă.”

Anexa X
(la capitolul IX, 5)

Textul complet în latină al bulei din 1586 este dat de Withmore în anexă, pp. 239-247.

Fireşte, *Tratatul* lui Pithoys este departe de a fi cea mai interesantă refutaţie a astrologiei dintre secolele al XV-lea şi al XVIII-lea. Nu l-am menţionat aici decît pentru a ilustra poziţia tuturor confesiunilor creştine asupra acestei chestiuni. Istoria lui Pithoys este singulară pentru că, devenit protestant, a crezut totuşi nimerit să publice, fără să schimbe nimic din el, un opuscul pe care-l întocmise pe cînd era încă monah minorit. Calvinist, nu acceptă mai puţin validitatea bulei lui Sixt al V-lea împotriva astrologiei şi a divinaţiei în general.

Pentru a cunoaşte principiile serioase ale combaterii astrologiei nu trebuie să ne adresăm provincialului Pithoys, ci unor persoane precum Gianfrancesco Pico della Mirandola, nepotul mai celebrului Giovanni Pico. Daniel Pickering Walker îl aşează pe Gianfrancesco, alături de medicul Johannes Wier şi de Thomas Erastus, între *Evangelical hard-heads*, „capetele tari ale evanghelismului" (Walker, p. 145).

În opsuculul său *De rerum praenotione*, Gianfrancesco Pico atacă unele dintre principalele surse ale magiei astrologice din Renaştere : Orfeu (personaj important de la Ficino la Fabio Paolini), Proclus, al-Kindî, Roger Bacon, *Picatrix*, Pietro d'Abano etc. Refutaţia teoriei radiaţiilor stelare a lui al-Kindî este cu deosebire interesantă (*cf. De rerum praenotione*, VII, 6 ; *Opera*, II, p. 651, *apud* Walker, pp. 149-150). Ştim că al-Kindî afirma că toate obiectele din lume lansează radiaţii şi că acelea emise de simţul intern se pot transmite aparatului fantastic al unui subiect receptor : *Imaginationem deinde ponit radios habere, mundi radiis apprime conformes, quod fieri ut facultas ei sit in rem extrariam imprimere, quodque in ea concipitur*

actualem, ut inquit, existentiam habere in spiritu imaginario, quapropter extra produci posse quod conceptum est [...]. *Multa hic falsa, multa impossibilia, neque enim insunt imaginationi quos fingit radii : Sed quicquid ex ab homine, ex corporeis spiritibus provenit, quibus tanquam instrumentis utitur anima : eo autem impensius feruntur, et quodammodo proiicitur, si vehemens desiderium fuerit*.* Gianfrancesco Pico nu neagă existenţa pneumei ; dar îi refuză facultatea de a lansa mesaje fantastice care să poată fi captate de un receptor. Refuzînd să admită validitatea teoriei lui al-Kindî, el reduce emisia de spirit la dimensiunile ei fizice : există, spune el, emoţii care provoacă emanaţii ale spiritului, asemeni emisiei seminale produse de dorinţa arzătoare sau fascinaţiei oculare produse de furie. Însă efectul *tranzitiv* în toate acestea este extrem de slab şi depinde de mai mulţi factori, între care cei mai importanţi sînt predispoziţiile subiectului şi distanţa dintre emiţător şi receptor.

Contestarea magiei în general exprimată de Gianfrancesco Pico se efectuează pe o bază raţională şi reprezintă un atac împotriva ocultismului provenind, ca să spunem aşa, din interior. Ideea că operatorul şi subiectul trebuie să fie amîndoi convinşi de validitatea operaţiunilor fantastice se întoarce contra ei înseşi : de vreme ce aşa stau lucrurile, validitatea magiei n-ar putea fi decît extrem de limitată.

O poziţie similară, mai concesivă cu privire la efectele magiei, dar, în fond, de un scepticism şi mai adînc, este susţinută de Pietro Pomponazzi, profesor la Bologna, în *De naturalium effectum causis, sive de Incantationibus, Opus abstrusionis plenum*, scriere compusă în 1520 şi publicată în 1556 la Basel, cu notele lui Gulielmus Gratarolus, medic celebru mai ales din pricina interesului său pentru alchimie (el este editorul unei culegeri foarte importante, fără figuri, intitulată *Verae Alchemiae artisque metallicae, citra enigmata, doctrina, certusque modus* [...], Basel, 1561, în două părţi de 244 + 229 p., in-4°).

---

* „El susţine apoi că imaginaţia emite radiaţii, foarte asemănătoare cu radiaţiile lumii, spre a face ca harul ei să se întipărească într-un lucru exterior, deoarece într-însa se naşte actualul – cum îi spune el –, avîndu-şi existenţa în spiritul imaginar, deoarece se poate produce în afară tot ceea ce se concepe în interior (...). Multe aici sînt false, multe cu neputinţă, căci cele plăsmuite de raze nu există în imaginaţie : ci orice vine de la om provine din substanţă corporală, de care sufletul se slujeşte ca de un instrument ; acolo sînt ele mai puternic împlîntate şi, într-un fel oarecare, se revarsă în afară dacă dorinţa va fi arzătoare."

Pomponazzi crede că incantaţiile şi semnele au o putere reală ce le este conferită de *vis imaginativa*. Dar, de îndată ce subiectul îşi pierde credinţa, ele încetează să mai opereze, fiindcă spiritul pacientului va refuza să se lase influenţat de acela al manipulatorului. De aceea, valoarea magiei este limitată de necesitatea unei credulităţi, a unei încrederi prealabile în ea, fără de care este neputincioasă : *Puto in causa esse vehementem fidem habitam verbis illis, non minus ex parte praecantati quam praecantantis : ex qua fide maior et potentior fit evaporatio ratione praecantantis, et melior dispositio ex parte praecantati** (*op. cit.*, pp. 93-94, *apud* Walker, p. 109). Însă Pomponazzi este departe de a se opri aici ; precum Bruno, pe care ar fi putut să-l influenţeze, el crede că orice religie nu este decît o formă de magie. Într-un anumit sens, Pomponazzi merge mai departe decît Bruno, pentru că elaborează deja o teorie a *istorismului* integral care seamănă cu aceea a lui Benedetto Croce, mai ales în formularea, aplicată la istoria religiilor, pe care i-a dat-o etnologul Ernesto de Martino (*Il mondo magico*, Torino, ed. a II-a, 1973). Consecinţa radicală a teoriilor astrologice şi magice este, după Pomponazzi, că nu poate exista vreo religie universal şi etern valabilă : fiecare religie nu poate să dureze decît un anumit timp, iar simbolurile ei nu sînt eficace decît pe perioade determinate, pînă în clipa cînd stelele încetează să le mai confere forţă şi prestigiu. Astfel, de pildă, crucea şi numele lui Isus n-au putere decît atîta timp cît stelele le sînt favorabile : după care ele vor înceta în mod automat să mai poată face miracole. „După această teorie, imnele orfice nu mai au efect în era creştină" (Walker, p. 110), iar simbolurile creştinismului vor fi supuse aceleiaşi legi de cum se va ivi o nouă religie.

Istorismul integral al lui Pomponazzi n-a fost adoptat decît într-o anumită măsură de Bruno, căci se poate obiecta că, Dumnezeu fiind doar unul, există concordanţe între toate revelaţiile religioase din lume. Această teorie a „revelaţiei primordiale" se bucura de un imens prestigiu, fiind formulată de Augustin. Urme din ea mai pot fi regăsite pînă la primii reprezentanţi ai fenomenologiei olandeze a religiilor, Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye şi Cornelius-Petrus

---

* „Socotesc că este necesară încrederea deplină în incantaţii, aît din partea celui care le ascultă, cît şi din partea celui care le rosteşte : această încredere produce o mai mare şi mai intensă emanaţie la cel care le rosteşte, şi o mai bună dispoziţie de primire la cel care ascultă."

Tiele şi, la începutul secolului XX, ea va fi reluată de părintele Wilhelm Schmidt şi de şcoala sa de la Viena. De aceea, poziţia lui Pomponazzi a rămas izolată şi n-a fost reluată, în zilele noastre, decît de către De Martino, în cadrul unei antropologii empirice. Ea a fost criticată de Mircea Eliade (*cf. Aspects du mythe*) care, prin adeziunea lui la fenomenologia religioasă, aparţine mai degrabă celeilalte şcoli, fiind deopotrivă favorabil teoriilor lui W. Schmidt, cu condiţia să li se retragă partea fideistă. În fond, Pomponazzi era reprezentantul în Renaştere al unei teorii raţionalizate a ciclurilor cosmice ; dar el admitea şi ideea unui progres inexorabil al omenirii, fără de care ar fi trebuit să convină, precum filozoful păgîn Celsus, că „atunci cînd stelele, după o lungă perioadă, ajung la aceeaşi relaţie mutuală pe care o aveau în vremea lui Socrate, este necesar ca Socrate să se nască din nou din aceiaşi părinţi, să sufere aceleaşi nedreptăţi, acuzaţia lui Anytos şi a lui Meletos, condamnarea de către Consiliul Areopagului" (*Cf.* Origenes, *Contra Celsum*, V, 21, 3-7, ed. Borret, vol. III, p. 66 ; v. articolele noastre „La Grande Année et la métempsychose", în Ugo Bianchi [ed.], *Actes du colloque sur la sotériologie des cultes orientaux dans l'Empire romain*, Leiden, 1982, şi „Un temps à l'endroit, un temps à l'envers", în *Le Temps chrétien, des origines au Moyen Age*, Paris, 1984, pp. 57-61).

Anexa XI
(la capitolul III)

Erosul astăzi

Orice cultură fiind o manipulare fantastică, ar fi fără îndoială interesant să contemplăm unele dintre fantasmele erotice puse în circulaţie de cultura vremii noastre. De la filmele *hard* şi pînă la romanele siropoase, toate gusturile pot fi mulţumite, iar cine nu este satisfăcut de produsele noastre autohtone, de la *Ars amatoria* a lui Ovidiu pînă la variaţiunile marchizului de Sade şi ale lui Sacher Masoch, are la dispoziţie o gamă largă de produse exotice, în care tantrismul indian şi rafinamentele tehnice chinezeşti sînt la mare cinste.

Proliferarea imaginilor erotice şi libertatea lor de circulaţie au atins un nivel fără precedent. Ceea ce unii mai reproşează încă unei legislaţii prea permisive a devenit o nevoie din ce în ce mai presantă a epocii noastre. Pentru mulţi din marginalii marilor oraşe, cu sau fără slujbă, emigranţi sau nu, fantasmele erotice ieftine s-au transformat într-un fel de pîine spirituală de toate zilele. Imaginaţia este prea slabă sau prea personală ca să dea satisfacţie ; obiectul concret se dovedeşte prea puţin maniabil, inaccesibil, complet diferit faţă de speranţele secrete ale subiectului. Singura soluţie pentru a le concilia pe amîndouă este transferarea procesului erotic pe un teren intermediar, care să fie „obiectiv” – adică străin de facultăţile şi impulsurile subiectului însuşi – şi care să răspundă în acelaşi timp aşteptărilor subiectului.

Cu siguranţă, punctul de plecare al acestei operaţiuni este o imensă frustrare : coborîrea pe teren fantastic înseamnă, în cea mai mare parte a cazurilor, că potolirea reală a dorinţei este imposibilă. Sentimentul iniţial al consumatorului de fantasme faţă de acestea

(socotite a reprezenta un obiect) va fi de ură şi de răzbunare : putînd să mînuiască şi să pedepsească fantasmele după voie, va avea astfel posibilitatea de a compensa umilinţele reale pe care caracterul intratabil al obiectului îl face să le sufere zi de zi. Aceasta este originea a tot felul de fantezii, majoritatea sadice (dar şi a proiectului unei noi femei, mecanice şi electrice, care să se substituie adevăratei femei, prea vulgară în manifestări, proiect conceput de către Villiers de L'Isle-Adam în 1886).

Pe de altă parte, atitudinea subiectului faţă de obiect şi de fantasma care-l reprezintă este ambivalentă : este foarte impresionat de el, dovedeşte faţă de el un impuls suveran de supunere, care poate lua forme inocente, dar poate şi să ajungă la scenarii masochiste.

În al treilea rînd, există o mitologie erotică, corespunzînd probabil unei structuri culturale foarte vechi, care organizează din interior povestirile fantastice după un model stabil : obiectul (feminin) este văzut într-o situaţie de primejdie, iar subiectul (masculin), identificîndu-se cu fantasma eroului, îi vine în ajutor. Fantasma feminină recunoscătoare îl va recompensa pe erou cedîndu-i, dîndu-i-se lui. Acest scenariu permite o *completă* potolire fantasmatică, echivalînd cu supunerea obiectului la tendinţele sadice. În plus, situaţia de primejdie implică dintr-o dată o violenţă la adresa femeii, fie ea atacată de monştri necunoscuţi, martirizată de sălbatici, de o rivală care s-a dedat răului sau de un ticălos. Invariabil, eroul arhetipal îi va sări în ajutor.

Acest stereotip a fost, desigur, depăşit în lupta producătorilor de fantasme împotriva represiunilor şi a tabuurilor. O libertate extremă a invadat piaţa de imagini erotice. Adresîndu-se unor consumatori diverşi, ele trebuie fără doar şi poate să epuizeze toată gama intereselor posibile. Există o producţie de fantasme răspunzînd obscenităţilor, perversiunilor şi celor mai bizare situaţii psihologice.

Benzile desenate au prioritate în acest domeniu. Fără nici un mijloc tehnic costisitor, ele îşi pot permite să împerecheze efectele gen *horror* cu pornografia lipsită de orice inhibiţie. Personajul feminin este adesea un vampir (Vampirella, Jocula, Blakula etc.), ceea ce răspunde nevoii de martiraj a subiectului. Aparţin aceluiaşi gen numeroasele benzi desenate a căror eroină este inaccesibilă, autosuficientă sau malefică.

Toată gama de compensaţii erotice este posibilă în producţia de fantasme. Această libertate fără precedent a împins la extrem pragul

funcţiei de potolire pe care, la origine, consumul de imagini erotice era socotit a o îndeplini. Transformîndu-se într-o industrie în mod fatal supusă legilor pieţei, imaginea erotică trebuie în plus să facă faţă concurenţei, ceea ce implică o căutare a scabrosului din ce în ce mai sterilă.

Pe de altă parte, eliberarea sexuală şi lupta împotriva represiunii au ajuns în toate domeniile expresiei erotice la un acelaşi rezultat. În Germania, un mare succes a fost în ultima vreme înregistrat de romanul autobiografic *Sonja*, de Judith Hoffmann, care povesteşte o experienţă de iubire lesbiană cu o infirmă ce se sinucide în final! (Este „sinuciderea sexului”, ar fi spus un scriitor american care a semnalat gravitatea socială şi individuală a problemei.) Tot ceea ce Judith Hoffmann povesteşte este, fără îndoială, veridic. Dar deja Aristotel ne învăţa că funcţia literaturii, invers decît cea a istoriei, nu este să descrie adevărul, ci doar verosimilul faptelor. Lecţia lui Aristotel este puţin prea repede uitată în zilele noastre.

Industria de imagine erotică ar merita neîndoielnic un studiu psihosociologic extrem de atent. Dar, dincolo de acest domeniu, în mare măsură condiţionat de legile comerţului, există motive de a crede că erotismul uman nu şi-a schimbat conţinutul în vremea noastră.

Cu totul imanentă, fireşte, experienţa scriitorului Pierre Bourgeade nu este, în fond, decît experienţa lui Marsilio Ficino şi a platonicienilor: instaurarea fantasmei în aparatul spiritual, prin culoarul ochilor. Iată ce mărturiseşte el, într-un pasaj foarte „petrarchizant”, răspunzînd întrebării puse de E. Alexandre pentru *Marie-Claire* (iulie 1980, p. 31):

„Un mod simplu de a răspunde întrebării dumneavoastră [Ce consideră bărbaţii erotic la o femeie?] ar fi de a spune: la o femeie, părul este erotic. Fruntea este erotică. Urechile sînt erotice. Ochii sînt erotici. Obrajii (obrajii scobiţi) sînt erotici. Nasul este erotic. Gura este erotică. Dinţii sînt erotici. Limba este erotică. Vocea este erotică. Gîtul este erotic. Claviculele sînt erotice. Braţele sînt erotice. Încheieturile sînt erotice. Subsuorile sînt erotice. Mijlocul este erotic. Spatele este erotic. Fesele sînt erotice. Pîntecele este erotic. Exteriorul sexului este erotic. Interiorul sexului este erotic. Coapsele sînt erotice. Genunchii sînt erotici.

Pulpele sînt erotice. Gleznele sînt erotice. Picioarele sînt erotice – şi mă scuz pentru bucăţile pe care le-am putut uita pe drum. (Îmi dau

seama că am uitat, între altele, mirosul femeii – sau parfumul – care este, desigur, extrem de erotic.)

Dar toate astea trec prin ochi. Ochii femeii sînt nişte lungi culoare lăcuite de diferite culori [...] ce duc (uneori) la creierul ei, care comandă accesul la rest. După cîte cred, nimic nu e mai erotic decît acest culoar, şi călătorind prin el (sau plimbîndu-se prin el, căci nu întotdeauna e vorba de călătorii lungi), înainte de a ajunge unde vrea femeia ca el să ajungă (deschizîndu-i aceste culoare pe care poate, după voie, să le ţină deschise, întredeschise sau închise), se apropie bărbatul de erotism."

Anexa XII

Vrăjitoarea la ananghie*

Prima conferinţă „Hiram Thomas", 5 mai 1986

Cine a pornit vînătoarea şi cine i-a pus capăt ?

Doamnă profesor O'Flaherty, doamnelor şi domnilor,

Îi sînt extrem de recunoscător doamnei profesor O'Flaherty, pentru măgulitoarea domniei sale prezentare. Sentimentele mele de onoare şi bucurie de a mă afla aici sînt, din nefericire, puternic umbrite de absenţa profesorului Mircea Eliade, căruia eu îi datorez mai mult decît pot exprima în cuvinte. Dispariţia sa neaşteptată a lăsat un gol în inimile multora dintre noi. Singurul lucru pe care simt că îl pot face acum este să dedic aceste două conferinţe amintirii celui mai mare istoric al religiilor din vremea noastră, şi poate din toate vremurile, MIRCEA ELIADE. Aş vrea, de asemenea, să exprim întreaga mea recunoştinţă doamnei Christinel Eliade, a cărei prezenţă astăzi, aici, mă onorează profund.

---

* În primăvara anului 1986, Ioan Petru Culianu a ţinut la Universitatea din Chicago două prelegeri în ciclul „Hiram Thomas", pe 5 şi 8 mai, cu titlul comun *The Witch and the Trickstress in Dire Straits* şi subintitulate : I *The Witch : Who Did the Hunting and Who Put an End to it ?* ; II *The Trickstress : Religious Dualism Revisited*. Publicăm aici, în traducerea Corinei Popescu, după dactilograma aflată în arhiva familiei şi numai cu titlul (şi subtitlul) uşor modificat(e), textul primei prelegeri, pe care autorul ar fi dorit să-l transforme într-un capitol al cărţii de faţă (v. şi *Notă asupra ediţiei*, *supra*, pp. 5-9) (n. red.).

Doamnelor şi domnilor,

Ţin să vă mulţumesc foarte mult pentru că aţi venit să ascultaţi această conferinţă. Nu cred că mai este nevoie să subliniez că, pentru un istoric al religiilor, Chicago reprezintă o Mecca a disciplinei noastre. Daţi-mi voie să vă mărturisesc cît de intens m-a impresionat primirea călduroasă de care am avut parte şi cît de recunoscător le sînt tuturor zeilor şi zeiţelor acestui spaţiu sacru pentru că au făcut posibilă întîlnirea noastră de acum.

Titlul întrucîtva misterios al conferinţelor mele sugerează că ar urma să auziţi cîte ceva despre necazurile unei vrăjitoare şi ale unei Tricksteriţe, aflate deopotrivă la mare ananghie. Vă voi spune că intitularea s-ar putea să vă distragă atenţia într-o oarecare măsură, nedumerindu-vă, fără să se abată însă de la obiect. Cu ajutorul acestor două exemple aş dori să vă introduc într-o serie de probleme epistemologice deosebit de spinoase, care privesc disciplina istoriei religiilor în zilele noastre. Aceste probleme se extind, cred eu, dincolo de conflictele nu lipsite de oarecare naivitate dintre structuralism şi fenomenologie sau dintre ecologie şi fenomenologie, conflicte care par să mai preocupe încă spiritele în cîmpul nostru de lucru.

N-am vrut să pronunţ funesta vorbă „metodologie”, de teamă ca nu cumva, la auzul ei, mulţi dintre dumneavoastră s-o rupă la fugă pe uşă. Şi, de fapt, nici nu am intenţia de a vorbi aici despre metodologie, repetînd termeni ai unor dispute actuale care nu au, după părerea mea, nici motive de a se prelungi şi nici perspectiva de a conduce la vreun progres palpabil. Aceste dezbateri vor înceta probabil la un moment dat şi nu se va mai aminti despre ele mai mult decît despre certurile cu privire la sexul îngerilor sau la înălţimea trupului lui Adam.

După cum ştiţi cu siguranţă, prigoana vrăjitoarelor* din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea reprezintă un fenomen suficient de complex, în care găsim implicaţi o sumedenie de factori diferiţi, atît religioşi

* În original *witchcraze*. Întrucît limba română nu dispune de un termen consacrat, am denumit fenomenul, în funcţie de context, „prigoana vrăjitoarelor”, „ofensiva împotriva vrăjitoriei” sau „mania vrăjitoriei”. Această din urmă sintagmă, împreună chiar cu „epidemia de vrăjitorie”, sînt echivalentele curente pentru *witch/-/craze* din studiile în limba franceză consacrate vrăjitoriei europene (n. tr.).

cît şi din afara religiei. Acesta este şi principalul motiv pentru care m-am oprit asupra lui.

Ar fi o enormitate să-şi revendice cineva competenţa în toate sectoarele vieţii europene din perioada cuprinsă aproximativ între 1484 şi 1682, de la medicină pînă la administrarea justiţiei, de la problemele Bisericii la aspectele de politică generală şi locală. Cu toate acestea, trebuie să încercăm să avem în vedere toţi aceşti factori şi să nu-i neglijăm din simplă ignoranţă. Ignoranţei îi pot sluji drept remediu temporar bibliotecile şi colegii savanţi.

În faţa copleşitoarei cantităţi şi prolixităţi a materialelor referitoare la vrăjitorie şi la vrăjitoare în perioada menţionată, istoricul religiilor se vede silit să opereze, mai devreme sau mai tîrziu, o alegere de ordin teoretic cu importante efecte de ordin practic. Totalitatea materialelor care îi stau la dispoziţie, de la arhivele Inchiziţiei, ale episcopiilor, ale tribunalelor, ale curţilor regale şi feudale şi pînă la tratatele teologice, medicale şi juridice ale vremii, fără să uităm nici scrierile istorice care s-au ocupat de-a lungul timpului de vrăjtori şi vrăjitoare, devin obiect a ceea ce un antropolog ar numi o „descriere densă”*.

Un exemplu binecunoscut de „descriere densă” este frumosul film realizat de Akira Kurosawa după romanul *Rashomon* : acolo apar mai multe personaje implicate într-un viol şi într-o încăierare. În faţa judecătorului, fiecare dintre personaje dă glas propriei sale versiuni asupra întîmplărilor. Nu mai e nevoie s-o spunem, punctele lor de vedere cu privire la cele petrecute sînt extrem de diferite. Judecătorul se vede astfel în posesia unei „descrieri dense”. Numai că, în vreme ce profesia îl obligă pe judecător să decidă care dintre perspective este cea mai convingătoare, antropologul nu este obligat să facă acest lucru. El se poate mulţumi cu „descrierea densă” ca atare.

Mă gîndesc că s-ar putea aplica acestei situaţii, chiar mai bine decît conceptul de „descriere densă”, un concept împrumutat din epistemologie, şi anume cel de *complexitate*, care este un corolar al apariţiei unor principii ale ştiinţei moderne, cum ar fi cele de „şansă”, „dezordine”, „incertitudine”, „neclaritate”**, „contradicţie”, „indecidabilitate”, „organizare” (Morin, 63-64). „Complexitate” înseamnă tendinţa spre multidimensionalitate. Nu implică avansarea tuturor

* În original *thick description* (n. tr.).
** În original *fuzziness* (n. tr.).

informaţiilor asupra unui fenomen observat, ci respectarea diversităţii sale de dimensiuni. De fapt, „complexitatea se opune completitudinii, nu reprezintă o promisiune a acesteia, cum greşit cred unii". „În nici un caz nu pretinde să ofere adevărul absolut şi irefutabil ; dimpotrivă, caută să stabilească un dialog mai puţin mutilant cu realitatea" (*ibid.*).

Am făcut apel la un epistemolog francez, Edgar Morin, care nu e defel un revoluţionar. Nu are importanţă dacă utilizăm termenul de „complexitate" sau expresia „descriere densă", cu condiţia să fim conştienţi că este implicat aici un inventar minuţios al multiplelor puncte de vedere asupra uneia sau aceleiaşi realităţi, în cazul nostru asupra vrăjitoriei şi „maniei vrăjitoarelor". Întrucît complexitatea este opusul completitudinii, s-ar putea crea impresia că avem de a face cu un caz ideal, tocmai pentru că dispunem de atîtea perspective contradictorii asupra chestiunii. Ceea ce ar fi un dezavantaj major pentru o cercetare care intenţionează să arate că simplitatea este caracteristica adevărului devine un atu important în mîna cuiva care „nu doreşte să reducă ceea ce este complex la ceea ce este simplu, ci doreşte să integreze simplul în complex" (*ibid.*, 65). Echivalentul epistemologic al acestei operaţii este renunţarea la „mitul simplităţii, care a dominat în ştiinţă. Cunoaşterea ştiinţifică a putut fi considerată fenomen pur şi simplu datorită faptului că se inspira dintr-un ideal de simplitate, în virtutea căruia în spatele unei lumi de iluzii complexe, antagonice, arbitrare, s-ar afla cîteva legi simple pe care ştiinţa le caută şi le dezvăluie" (*ibid.*, 66). Acelaşi lucru se aplică, fără restricţii, disciplinelor istorice.

Dar să ne întoarcem la istoricul religiilor aflat în posesia unei „descrieri dense" a ofensivei împotriva vrăjitoriei şi care trebuie să ia o hotărîre cu privire la modul în care o va trata.

Nu am, desigur, intenţia de a epuiza şirul de posibile alegeri cu care istoricul se vede confruntat şi voi păstra o tăcere absolută în legătură cu paşii metodologici pe care îi va face din momentul cînd şi-a formulat opţiunea. Această opţiune nu este tocmai una de ordin metodologic şi ea precedă toate celelalte angajări metodologice ulterioare, care îi stau la îndemînă în funcţie de faptul că sînt sau nu acceptate, la data cercetării în cauză, de anumite grupuri deosebit de active în cîmpul ştiinţelor sociale. În acest punct, cineva poate să acorde preferinţă ecologiei religiilor în dauna fenomenologiei şi fenomenologiei în dauna structuralismului sau viceversa, deşi,

bineînţeles, alegerea îi va fi *a priori* afectată de atitudinea pe care a luat-o cu privire la „descrierea densă”.

În principal, există, cred, trei opţiuni : 1) Prima dintre ele constă din aderarea la principiul „ireductibilităţii” religiei şi din selectarea exclusivă a aspectelor religioase, respingînd acea parte a „descrierii dense” care, în opinia cercetătorului, nu priveşte religia ; 2) A doua opţiune posibilă constă din alegerea unui anumit model, de cele mai multe ori împrumutat din teoriile sociale ori din realităţile actuale, şi din încercarea sistematică [a istoricului] de a se convinge pe sine însuşi, precum şi publicul potenţial, de adevărul universal care ar decurge din aplicarea sistematică a modelului respectiv. Dat fiind că la temelia acestui demers stă căutarea simplităţii, după cum a stat pînă de curînd şi la temelia ştiinţei, aceasta va fi opţiunea de departe cea mai răspîndită, dintre cele trei. Ea va prevala şi în cazul majorităţii metodologiilor disponibile ; 3) Opţiunea a treia constă din admiterea complexităţii drept bază a cercetării, ceea ce înseamnă că nu se va face nici o tentativă de depistare a vreunui adevăr unic ce s-ar afla ascuns. Un istoric al religiilor care adoptă această poziţie va clama drept ireductibilă complexitatea adevărului şi va afirma că ea trebuie căutată, fără nici un fel de model, prin varietatea de puncte de vedere prezente în „descrierea densă”. În consecinţă, nici un fel de adevăr ascuns nu va fi dezvăluit potrivit acestei opţiuni. Căci, de fapt, cercetătorul care adoptă opţiunea complexităţii va considera drept naive ideile potrivit cărora nişte principii simple, cum ar fi căutarea hranei, sexul sau lupta de clasă, ar domina societatea umană din toate epocile. Va privi, de pildă, cu perplexitate afirmaţia, venind din direcţia ecologiei, că religia este o formă de codificare a distribuţiei hranei sub presiunea mediului înconjurător. Se prea poate ca religia să se nutrească din hrană, însă hrana se nutreşte şi ea din religie, întrucît cea din urmă investeşte cu calitatea imaterială de „hrană permisă” doar unele dintre materiile comestibile aflate în preajma omului. Deşi este absolut comestibilă, carnea de porc nu reprezintă o hrană în spaţiul unor religii cum ar fi cea iudaică, cea hindusă, budismul sau islamismul. A căuta temeiuri raţionale, unice şi ascunse, pentru care atîtea specii nu au parte de calitatea religioasă de a constitui hrană pentru oameni, este ca şi cum s-ar afirma că religia ar trebui să fie complet raţională – ceea ce nu este neapărat cazul. Mai mult decît atît, unele explicaţii ecologice lipsite de noimă ne ofensează uneori grav raţiunea, dovedindu-se nerezonabil de

raţionale. Că religia iudaică, de pildă, ar interzice consumarea scoicilor din cauză că scoicile sînt rare în Palestina, mi se pare o afirmaţie în genul etimologiei *canis a non canendo*, „se numeşte cîine pentru că nu cîntă".

Sub aspect teoretic, mi se pare că poziţia adoptată de utilizatorul modelelor este, deşi cea mai importantă cantitativ, şi cea mai puţin corectă dintre toate. Învăţatul adept al „ireductibilităţii" încearcă să se pună de acord cu descrierea densă fără a-i altera acesteia datele fundamentale. De fapt, şi el operează reduceri, dar cel puţin nu pretinde niciodată că e complet. Dacă utilizează modele şi interpretări, o face numai asupra unui set izolat de tipare religioase.

La prima vedere, situaţia adeptului complexităţii pare una disperată. El ştie că se află în căutarea a ceva – a adevărului, poate – ce nu va găsi niciodată. Învăţatul iubitor de modele îi va spune că cine caută un adevăr şi nu încearcă să elimine complexitatea, care este contextul în care poate fi găsit adevărul, dacă există vreun adevăr, se amăgeşte singur, asemeni lui Don Quijote închipuindu-şi că se luptă cu nişte uriaşi, în vreme ce e prins într-o harţă cu morile de vînt. Adevărul dezvrăjit este că inamicii lui Don Quijote sînt mori de vînt, nicidecum uriaşi. Acest adevăr intră, desigur, în contradicţie cu ceea ce ştie Don Quijote, care nu se îndoieşte că luptă cu nişte uriaşi ce s-ar putea să-l păcălească, făcîndu-l să creadă că sînt mori de vînt. La fel, uriaşii închipuiţi ai istoriei ar fi toate varietăţile de credinţe şi închipuiri religioase şi non-religioase, în vreme ce morile de vînt ale istoriei ar fi factorii tari* cum sînt hrana, lupta de clasă, puterea sau sexul. Don Quijote ar fi, aşadar, în toate timpurile, obiectul impersonal al istoriei, omul însuşi, înşelat de aparenţele amăgitoare care vor să-i ascundă adevărul despuiat de vrajă.

Cred că o clipă am fost gata să cred şi eu ce spuneam. N-ar fi exclus ca şi dumneavoastră să vă fi lăsat convinşi că modelul luptei lui Don Quijote cu morile de vînt se poate aplica celui care interpretează istoria religiilor din perspectiva „complexităţii". Nu-i vorba însă decît de o simplă amăgire. Aş fi putut fi la fel de convingător utilizînd mii de alte modele şi s-ar fi putut chiar să vă conving, de fiecare dată, că am ajuns – cu domniile voastre împreună – la un anumit adevăr. Numai că, în cazul de mai sus, nu există absolut nici o garanţie că modelul ar avea vreo valabilitate, fie ea particulară, fie

* În original *hard facts* (n. tr.).

generală. Dacă aş fi adoptat un alt model arbitrar, Romeo şi Julieta, să spunem, *Sein und Zeit* al lui Heidegger sau mitul californian al coiotului Trickster, l-aş fi putut preface cu uşurinţă într-o metaforă a cercetării istorice complexe şi n-aş fi ratat probabil demersul de-a vă amăgi, făcîndu-vă să credeţi că această metaforă *este* adevărul şi poate chiar *tot* adevărul. Nici măcar nu e nevoie de mari talente retorice – eu unul neavînd deloc aşa ceva. E nevoie doar ca eu să vă vorbesc, iar dumneavoastră să mă ascultaţi. O dată ce acceptaţi această convenţie, totul merge ca pe roate.

Dacă, de pildă, v-aş fi spus că interpretul complex al istoriei religiilor este precum doamna Bovary care crede în iubirea adevărată, în vreme ce realităţile „tari” ale propriei sale vieţi casnice şi sexuale indică inexistenţa iubirii adevărate – contradicţie care o va împinge pe ea, spre deosebire de Don Quijote, la sinucidere –, n-ar fi fost exclus să credeţi că s-ar putea să am dreptate. Iar dacă ar fi să vă spun că a căuta explicaţii complexe este o atitudine asemeni celei a lui Don Juan care face curte tuturor persoanelor feminine disponibile, ceea ce pînă la urmă îl duce în iad, s-ar putea ca şi atunci să mă credeţi, deşi dispuneţi de atît de ascuţite inteligenţe. Tocmai pentru că toate acestea n-au nimic de-a face cu inteligenţa, ci numai şi numai cu această convenţie care v-a făcut pe dumneavoastră să vă adunaţi aici şi pe mine să-mi adun toate puterile ca să vă vorbesc.

Toate modelele pe care le-am amintit sînt modele analoge. Mai există şi un alt fel de modele, numite modele „imagistice” sau „modele la scară”. În principiu, modelele la scară sînt de preferat modelelor analoge, întrucît pretind a fi hărţi reduse la scară ale complexităţii. De fapt, modelele la scară sînt utilizate aproape întotdeauna împreună cu modelele analoge care dictează regulile după care se efectuează reducerea la scară. Specialiştii acceptă să ignore, în virtutea unei convenţii, faptul că se folosesc de modele analoge, forţînd în acest fel complexitatea într-un tipar arbitrar. Mai mult, întrucît modelele analoge sînt în mod legitim utilizate în domeniul teologiei, istoricii pretind totdeauna că ei se află în căutarea unui adevăr care, fiind obiectiv, diferă considerabil de adevărul cu formă mereu schimbătoare ce face obiectul căutărilor teologice. Astfel, istoricii recunosc faptul că utilizează modele la scară, însă nu-şi dau seama deloc că utilizează şi modele analoge. De fapt, obişnuiesc să protesteze cu tărie, şi poate cu sinceritate, atunci cînd cineva încearcă să le arate că, de cele mai multe ori, forţează complexitatea introducînd-o

într-un tipar mitic rizibil. Dacă o premisă a corectitudinii este şi conştientizarea metodologiei, atunci mi se pare că teologia se dovedeşte mult mai corectă, în imemoriala ei familiaritate cu utilizarea analogiei, decît unele studii moderne de istorie bazate pe modele analoge.

Cazul vrăjitoriei şi al maniei europene a vrăjitoriei arată foarte limpede cum lucrează specialiştii adepţi ai „ireductibilităţii" şi cei care cred în modele. Întrucît mă voi strădui să mă comport ca un cercetător adept al „complexităţii", trebuie să vă declar cu toată francheţea cu nu sînt în măsură să emit aici vreun enunţ pozitiv. Toate enunţurile mele sînt negative, deşi s-ar putea ca ele să ajungă la afirmaţie, constituindu-se într-o negare a unei negaţii formulate şi subliniate de specialiştii adepţi ai modelelor. După cîte îmi dau seama, singurul meu enunţ care corespunde acestei situaţii priveşte existenţa vrăjitoarelor ; mai folosesc aici şi două modele, drept *argumentum ad hominem*, ceea ce reprezintă o manieră delicată de a-mi exprima intenţia să vă conving de adevărul enunţurilor mele.

Mai înainte de a trece la cazul în discuţie, daţi-mi voie să subliniez încă un lucru : nici savanţii „ireductibilităţii" şi nici cei ai „modelului" nu există în stare pură ; un învăţat devotat „modelului" poate acţiona o vreme ca adept al „ireductibilităţii", pînă cînd adună suficient material pentru a-şi completa modelul ; iar un adept al „ireductibilităţii" se lasă uneori impulsionat, în ultimă instanţă, de aceleaşi mituri care acţionează asupra savantului devotat modelului, sau de reversul acestora, şi, în unele împrejurări, poate chiar să cedeze tentaţiei de a utiliza tipare şi structuri care se conturează în decursul cercetării drept model pentru interpretarea unei situaţii prezente.

Evident, după cum a arătat cu strălucire Stephen Toulmin, chiar şi ştiinţele exacte elaborează o serie de mituri care se întîmplă să se excludă reciproc şi al căror conţinut depinde în mare măsură de premise neverificabile. Fiind mai implicat în miturile cotidiene decît omul de ştiinţă, istoricul se va afla cel mai adesea într-o poziţie mult mai primejdioasă : cu excepţia faptelor pure (în măsura în care există aşa ceva), tot ceea ce spune el ar putea să fie doar o prejudecată bazată pe o premisă mitică.

Un utilizator al modelului va scrie istoria din prezent spre trecut, aşa cum facem majoritatea dintre noi. Iar îndărătul celor mai multe enunţuri ale sale va sta ascunsă ideea că omenirea modernă realizează un progres constant şi fără echivoc în toate zonele de cunoaştere şi de

activitate. Atît de puternică este această convingere, încît semnele progresului sînt căutate cu lupa pretutindeni în trecut, iar dacă nu se găsesc, atunci trebuie inventate. În conformitate cu această concepţie, obsesia vrăjitoriei, de pildă, a luat sfîrşit datorită progresului ştiinţei. Acesta este un răspuns de o asemenea evidenţă, încît cei mai mulţi dintre noi ar considera fără sens să mai pună încă o dată întrebarea : *De ce a luat sfîrşit, de fapt, vrăjitoria ?* În realitate, şi sper să vă pot demonstra acest lucru imediat, s-a făcut într-adevăr un anumit progres care a dus la încetarea vînătorii de vrăjitoare, însă acest progres nu poate fi măsurat după concepţia pe care o avem *noi* asupra ştiinţei ori asupra societăţii. Nici un singur moment înainte de sfîrşitul secolului al XVII-lea şi chiar pînă mai tîrziu (vrăjitoare mai erau încă arse pe rug în Germania la sfîrşitul secolului al XVIII-lea), nici un singur moment vreun autor scriind despre vrăjitorie n-a avansat îndoieli serioase cu privire la valabilitatea perspectivei ştiinţifice asupra lumii, conform căreia este posibilă existenţa demonilor. Însă, după îndelungi dezbateri, toate părţile implicate – diversele Biserici, autorităţile juridice şi cele medicale – au ajuns în cele din urmă la concluzia că vrăjitoarele înseşi nu sînt decît victime ale demonilor şi chiar că nu toţi demonii sînt atît de răi cum se credea pînă atunci.

Întregul proces care a pus capăt prigoanei vrăjitoarelor a fost în permanenţă exprimat în termenii aceleiaşi concepţii despre lume care admite ştiinţific posibilitatea vrăjitoriei. Interesant este că nu s-a înfăptuit nici un fel de revoluţie în ceea ce priveşte credinţele în vrăjitorie ; însă un anumit progres lent a cuprins şi structurile aceleiaşi vechi paradigme ştiinţifice care stabilise din timpuri imemoriale relevanţa vrăjitoriei.

Cercetătorului adept al „complexităţii” îi revine sarcina de a încerca să scrie istoria „din trecut spre prezent”, în conformitate cu concepţia asupra lumii împărtăşită de actanţii implicaţi în dramele istorice şi religioase care formează obiectul cercetării de faţă.

Pentru un asemenea demers, care şi-a arătat capacitatea de influenţă în ultimul deceniu, tiparele stabilite de învăţaţii adepţi ai „ireductibilităţii” se dovedesc nepreţuite. Unele din elementele care alcătuiesc imaginea vrăjitoarei se pot întîlni încă din vremea propagandei romane împotriva creştinilor ; aceştia din urmă, condamnaţi pentru sacrilegiu, sînt, în virtutea legilor romane, pasibili de pedeapsa cu moartea. Pentru a întuneca şi mai mult imaginea noii religii,

creştinii mai erau acuzaţi de uciderea de prunci şi de întreţinerea unor raporturi sexuale promiscue.

Acest tipar fundamental de defăimare, a cărui istorie a fost temeinic analizată în reputata lucrare a lui Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, avea să fie aplicat de Biserica învingătoare multora dintre vrăjmaşii ei din afară şi dinăuntru.

Cercetătorii care exaltă vechile virtuţi romane, deplîngînd întunericul perioadei următoare, pierd de obicei din vedere faptul că legile Romei îngăduiau folosirea torturii pentru a se smulge mărturisiri în chestiuni de sacrilegiu.

Dacă n-ar fi avut loc, în secolul al XI-lea p.C., o reactualizare a codului penal roman, care avea să devină ulterior procedura-standard a Inchiziţiei, prigoana vrăjitoarelor n-ar fi fost cu putinţă. Tot în secolul al XI-lea reapar mai multe elemente ale unui tipar al defăimării datînd din timpuri imemoriale. În anul 1022, se pretindea că ereticii din Orléans recitau o litanie de nume diavoleşti, îl renegau pe Cristos scuipînd asupra icoanei sale, luau parte la ospeţe canibalice. La sfîrşitul secolului (1076-1096), preotul Alberic din Britania este învinuit de sacrilegiu pentru că vărsase pe altar sînge animal, pe care îl vînduse apoi drept relicve oamenilor, şi pentru că mînjise crucifixul cu excremente.

Pe la mijlocul secolului al XII-lea, ereticii din Germania erau acuzaţi că au relaţii sexuale incestuoase, că aduc Diavolului sacrificii solemne şi că, în ajunul Crăciunului, îşi pun preoţii să-şi descopere dosul pentru a fi sărutat de membrii congregaţiei, drept batjocură la adresa sărutării frăţeşti a creştinilor. Este probabil cea mai timpurie atestare cu privire la sărutarea de infamie (*osculum infame*), asupra căreia Walter Map ne mai dă, pe la 1182, şi alte amănunte. Sărutul era practicat asupra posteriorului, organelor genitale sau labelor unei pisici uriaşe. Aceste adunări ale unor pretinşi închinători ai Satanei vor fi numite, pînă la mijlocul secolului al XV-lea, *synagoge*, ca o trimitere la un alt grup căruia i se atribuiau *par excellence* activităţi sacrilege, şi anume evreii. Cuvîntul *sabbat*, care este mai cunoscut cu referire la „secta vrăjitoarelor”, avea să fie preferat ceva mai tîrziu. La înfiorătoarea imagine a închinătorilor Satanei se vor mai adăuga o serie de elemente, ca de pildă raporturile sexuale cu Diavolul, menţionate pentru întîia oară în 1275, cînd o femeie din Carcassonne este acuzată de acest delict şi arsă pe rug.

Spre sfîrşitul secolului al XIII-lea, pretinsul tipar al sacrilegiului atribuit adunărilor de eretici nu mai avea nevoie decît de mici tuşe finale. Asamblate în decursul veacurilor al XIV-lea şi al XV-lea, elementele sale au făcut să se contureze imaginea „ereziei vrăjitoarelor”. La celebrul proces al Templierilor, regele Franţei, Filip cel Frumos, şi sfetnicul său, Guillaume de Nogaret, au utilizat mai multe dintre componente, care se bucurau de mare popularitate, pentru a discredita şi a distruge un ordin religios militar, renumit pentru bogăţie.

Faptele de sacrilegiu atribuite sectei vrăjitoarelor se înmulţesc pe la mijlocul veacului al XV-lea. Se afirmă că vrăjitoarele pregătesc ostia din excremente, calcă în picioare crucea sau pîinea sfinţită, se leapădă de credinţa creştină, nu-l recunosc pe Dumnezeu, pe Cristos, Biserica etc. Profanarea crucii sau a sfintelor taine se făcea printr-un ceremonial la care lua parte întreaga „sinagogă”, sau era poruncită unui prozelit. Vrăjitoarele călcau în picioare crucea, o scuipau şi se uşurau pe ea. În 1437, ereticul Jubertus şi-a cîştigat o anumită notorietate expectorînd pe toate statuile Sfintei Fecioare. Inchiziţia din Lyon a descoperit că vrăjitoarele ţineau ostia în gură, o duceau acasă şi o foloseau *in maleficium*, o insultau în adunările lor sau o profanau amestecînd-o cu excremente. Se spune că o vrăjitoare ar fi defecat în naosul bisericii şi ar fi urinat în agheasmatar. În provincia Artois, vrăjitoarele turnau agheasmă pe podea şi o călcau în picioare. Despre un vrăjitor evreu se spune că ar fi pus pe foc statui ale lui Crist şi ale Fecioarei şi că l-ar fi insultat pe cel numit Agnus Dei crucificînd un miel şi dîndu-l cîinilor să-l mănînce.

Constatăm că toată recuzita unei liturghii negre este deja prezentă la jumătatea secolului al XV-lea. Prima liturghie neagră de care avem cunoştinţă a avut loc în 1480 la Brescia, ca o parodie a liturghiei creştine. Nefiind o simplă invenţie a ocultiştilor francezi din secolul al XIX-lea, cum înclină să creadă mai mulţi învăţaţi, liturghia neagră devenise un adevărat spectacol în cercurile înalte ale Parisului, spre sfîrşitul perioadei de manie a vrăjitoriei. În timpul scurtei existenţe a modei liturghiei negre, inventivitatea blasfematorie a atins culmi necunoscute pînă atunci. Pe lîngă numeroasele feluri obscene şi respingătoare de a profana ostia, se mai practica şi copulaţia cu statui ale lui Crist şi ale Fecioarei. Urme ale perversiunii denumite „mariolatrie” se păstrează într-un dosar al poliţiei pariziene din 1765, în

care sînt menţionaţi doi călugări de la mînăstirea Crécy, care au cerut la un han un pat pentru trei persoane, însoţitoarea lor fiind o statuie a Fecioarei.

Atît adepţii „ireductibilităţii" cît şi cei ai „modelului" au căzut de acord cu privire la existenţa acestui tipar de sacrilegiu atribuit, în perioada de manie a vrăjitoriei, „sectei vrăjitoarelor". N-au căzut însă de acord asupra interpretării lui.

Din alte surse, cum ar fi confreria acelor *benandanti* din Friuli studiată de Carlo Ginzburg sau strigoii româneşti studiaţi de Mircea Eliade într-un eseu de mare răsunet, specialiştii adepţi ai „ireductibilităţii" au adunat dovezi în sprijinul tezei că vrăjitoarele au existat cu adevărat. Uneori, cum se întîmplă în cazul celor doi autori menţionaţi mai înainte, aceşti specialişti au respins tiparul defăimător drept o născocire a Bisericii ; alteori, ca în cazul lui J.B. Russel, ei s-au arătat dispuşi să meargă pînă la acceptarea realităţii tiparului respectiv, considerat ca produs al unei mişcări antinomiste în prelungirea ereziilor medievale tîrzii.

Dimpotrivă, adepţii „modelului" au ţinut să sublinieze că nici una din probele referitoare la vrăjitoare nu este vrednică de încredere, iar cele mai puţin vrednice de încredere dintre toate ar fi chiar probele de prima mînă conţinute în textele păstrate ale mărturiilor a mii de vrăjitoare, întrucît acele mărturii au fost smulse prin tortură, conform legii romane, şi în circumstanţe complet incorecte din punct de vedere juridic – circumstanţe devenite, pentru o vreme, procedura-standard a Inchiziţiei catolice şi care aveau să devină pentru cel puţin încă o sută de ani procedura-standard a tribunalelor civile de pe tot cuprinsul Europei.

Modelul cel mai izbitor – care este şi cel mai folosit de specialişti – îl constituie atrocea exterminare a milioane de evrei în lagărele naziste în ultimii ani ai celui de-al doilea război mondial. În cazul acesta, este izbitor cum evrei nevinovaţi au devenit victimele unui tipar de defăimare pus la punct încă din vremuri îndepărtate, însă deosebit de activ în ştiinţa marcată de rasism a epocii victoriene şi în cadrul „Mişcării populare" (*völkische Bewegung*) din Germania. Cînd Hitler a ajuns la putere, a asigurat mişcării rasiste o organizare aptă să înfăptuiască „soluţia finală" (*Endlösung*).

Există, cred, mai multe motive pentru care acest model nu este valabil dacă se aplică vrăjitoarelor din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

Pe baza evidentei nevinovăţii a evreilor, nu se poate deduce că vrăjitoarele nu erau vinovate că erau vrăjitoare, indiferent dacă a fi vrăjitoare trebuie considerat sau nu un delict. Evreii erau puşi sub acuzaţie în calitate de străini, chiar dacă erau protejaţi de drepturile decurgînd din cetăţenie ; nu acelaşi lucru se întîmpla cu vrăjitoarele. Evreii erau persecutaţi de către o putere politică şi, în măsură mai mare sau mai mică, de aliaţii acesteia ; vrăjitoarele erau puse sub acuzaţie pretutindeni, din principiu, deşi persecuţia era foarte blîndă în unele locuri, cum ar fi în Italia ; şi aşa mai departe.

Dar existau într-adevăr vrăjitoare ? Am văzut că mărturisirea vrăjitoarelor înseşi că ar fi vrăjitoare nu reprezintă un enunţ acceptabil, deoarece le-a fost smuls prin tortură. Cu toate că nu există, evident, nici vreo dovadă a contrariului. În aceste circumstanţe, imposibilitatea de a proba fie existenţa, fie non-existenţa pretinselor vrăjitoare se preface într-un puternic argument *în favoarea* existenţei lor. Într-adevăr, dacă orice semnificaţie provine de la oameni – iar aici este vorba de oameni cu mare influenţă şi de instituţii atotputernice, cum este Biserica –, atunci este suficient ca ei să creadă într-o calitate imaterială (cum ar fi vrăjitoria sau înzestrarea vrăjitorească*, de pildă) pentru ca acea calitate să se adeverească. O astfel de manipulare ar fi aparent imposibilă în lumea fizică, deşi unii savanţi susţin că n-ar fi cu totul necunoscută pe tărîmul structurilor subatomice. Dar aici ne găsim în domeniul fenomenelor psiho-sociologice, care sînt guvernate *exclusiv* de cauze imateriale. (Şi nu fac o excepţie pentru hrană, din motive pe care s-ar putea să le explic cu alt prilej, în faţa altui auditoriu binevoitor.)

Vrăjitoarele vor ajunge în mod necesar să existe dacă va fi generală credinţa că ele există. Şi e fără îndoială că aşa au şi stat lucrurile. Unii învăţaţi au susţinut că persoane cum ar fi Johannes Nider (m. 1438) sau Johannes Wier, medicul ducelui de Clèves, ar fi negat existenţa vrăjitoarelor. Este complet greşit. Întreaga aşa-numită tradiţie liberală, al cărei reprezentant a fost poate Nider, ţinea să sublinieze că sînt multe femei (ca şi bărbaţi, de altfel, dar într-o mai mică proporţie) care se consideră ele însele vrăjitoare. Cu alte cuvinte, Nider le nega acestora posibilitatea practicii vrăjitoreşti, calitatea de a fi vrăjitoare în care ele, la rîndul lor, credeau cu fermitate. Există o sumedenie de vrăjitoare, spunea Wier, dar nu există în realitate vreun lucru numit

* În original *witch-hood or witchness* (n. tr.).

vrăjitorie : nu este decît o amăgire diavolescă. Vorbim aici despre faptul că toată lumea credea în existenţa vrăjitoarelor, inclusiv vrăjitoarele înseşi, cu excepţia cîtorva intelectuali – cei mai mulţi avocaţi şi medici – care confirmau existenţa unor persoane ce se cred vrăjitoare, însă le negau acestora calitatea imaterială de a fi vrăjitoare. Nu mai avem nevoie de alte dovezi pentru a trage concluzia că, într-o lume în care aproape toţi sînt convinşi de existenţa vrăjitoarelor, trebuie să existe indivizi gata să confirme această credinţă, purtîndu-se ca atare.

După cum am mai spus, orice comparaţie cu lumea de azi s-ar dovedi complet neconcludentă cînd e vorba să arătăm dacă înainte de secolul al XVIII-lea au existat sau nu vrăjitoare. Cu condiţia ca lumea noastră de astăzi să nu fie utilizată drept un model inevitabil fals pentru aproximarea unor realităţi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, comparaţia rămîne însă totdeauna posibilă şi poate fi chiar stimulatoare. Este suficient să mergem la un chioşc de ziare pentru a obţine dovezi solide că există nenumărate vrăjitoare şi organizaţii de vrăjitoare a căror existenţă fizică nu e pusă la îndoială de nimeni, cu toate că cei mai mulţi oameni pe care îi cunosc înclină să fie sceptici în privinţa calităţii lor imateriale de vrăjitoare. Întrucît am dedicat oarecare atenţie magiei şi am ţinut din cînd în cînd prelegeri universitare pe această temă, am învăţat să fiu prudent în asemenea chestiuni*. Anul trecut, în sudul Franţei, am cunoscut trei autodeclarate vrăjitoare din rîndul publicului (una dintre ele, fiziciană, lucra ca expert nuclear în Franţa). S-au petrecut o seamă de lucruri imateriale în jur, cum ar fi cîteva leşinuri şi unele migrene îngrozitoare, pe care le-am atribuit influenţei mistralului, un vînt atît de cumplit încît, pe ţărmul opus al Mediteranei, cînd un bărbat îşi ucide vreuna dintre neveste pe timp de mistral, judecătorul îl achită. (Doamnele trebuie să ştie însă că, din păcate, reciproca nu e valabilă.) Astfel încît, dacă în rîndul publicului de aici se află cumva vrăjitoare, aş dori să le amintesc cu tot respectul că nu sînt decît un modest istoric care crede cu tărie în existenţa, acum şi în trecut, a unor persoane care cred că sînt vrăjitoare şi se comportă în consecinţă. Ar trebui să-şi dovedească existenţa mai degrabă celor care nu cred.

Ca într-un western clasic american, întreaga substanţă a conferinţei mele se va concentra în ultimele ei zece minute, în care voi

---

* V. şi *Notă asupra ediţiei*, *supra*, pp. 6-7 (n. red.).

încerca să arăt că este foarte primejdios şi poate fără noimă să încerci să dai răspunsuri facile la următoarele întrebări : cine a pornit vînătoarea de vrăjitoare ? De ce a fost declanşată vînătoarea de vrăjitoare ? Cine le-a persecutat pe vrăjitoare ? Cine a pus capăt vînătorii de vrăjitoare şi de ce ?

Mă întreb dacă este corect să se spună că vînătoarea de vrăjitoare a fost pornită de Inchiziţie. Faimoasa bulă papală *Summis desiderantes affectibus* din 5 decembrie 1484 a fost în mare măsură rezultatul iniţiativei unui ţicnit, călugărul dominican Heinrich Institoris, Inchizitor al Germaniei de Sus, care l-a convins pe papă că secta vrăjitoarelor face mult rău în teritoriile sale. După cum am încercat să dovedesc cu cîtva timp în urmă, papa era îngrijorat de prezicerile astrologice ale cardinalului Paul din Middelburg cu privire la o Conjuncţie Majoră (adică o conjuncţie a planetelor superioare) în semnul zodiacal al Scorpionului. Cardinalul şi-a publicat tratatul în octombrie 1484, aproximativ cu o lună înainte de conjuncţie, care a avut loc pe 25 noiembrie 1484. A prezis ivirea unui „mic profet”, adică a unui reformator al religiei, în Germania. În ziua respectivă nu s-a întîmplat în realitate nimic, însă mai tîrziu pronosticul acesta va fi pus în relaţie cu naşterea lui Martin Luther. Papa Inocenţiu al VIII-lea era, probabil, atît de îngrijorat încît a receptat în mod absolut necritic informaţia pe care i-o furnizase inchizitorul german. Institoris a fost creierul care s-a aflat în spatele cărţii *Malleus maleficarum* („Ciocanul vrăjitoarelor”), tipărită în 1486 sub numele lui Institoris însuşi şi al colegului său Jacob Sprenger, a cărui contribuţie la lucrare a fost, după toate probabilităţile, neînsemnată.

În ciuda zelului dovedit de Institoris, aducerea vrăjitoarelor în faţa judecăţii a depins, la sfîrşitul secolului al XV-lea, în mare măsură de iniţiativele sale personale, iar cumplitele rezultate pe care le obţinea inchizitorul erau deplorate de către autorităţile ecleziastice locale. Fanaticii de felul lui Institoris sau de felul inchizitorului spaniol Pedro Arbues din Zaragoza erau obiectul dispreţului public şi cădeau, de obicei, victime ale cîte unui braţ răzbunător. În aceste circumstanţe, e un adevărat miracol că Institoris (n. probabil în 1430) şi-a putut continua neobosit activităţile pînă la moartea sa tîrzie şi, se pare, naturală, survenită între 1501 şi 1503.

Dar a fost oare acesta punctul de plecare al maniei vrăjitoriei ? Se pare că nu : autorii istoriilor clasice, care nu se arată defel îngăduitori cu Inchiziţia, sînt cu toţii de acord asupra faptului că marea epidemie

de procese împotriva vrăjitoarelor avea să înceapă în Germania abia în 1589. Pînă atunci, situaţia se arată într-adevăr extrem de curioasă : în regiunile protestante ale ţării vrăjitoarele sînt judecate şi arse pe rug fără întrerupere, deşi, evident, nu de către Inchiziţie. Dar şi în zonele catolice ale Germaniei, rolul Inchiziţiei este preluat de autorităţile laice. În 1589 are loc în Bavaria prima punere sub acuzaţie masivă, care este opera ducelui Ferdinand ; îi cad victime 63 de femei din Schongau, cel mai cunoscut dintre centrele unde se presupunea că îşi ţin vrăjitoarele „sabatul". Nu mai încape vorbă că acest lucru este în parte rezultatul succesului unor cărţi de mare influenţă precum *Malleus maleficarum* şi alte cîteva, care oglindesc doctrina Bisericii privitoare la vrăjitorie. Cu toate acestea, Inchiziţia a jucat doar în mică măsură un rol activ în marea prigoană a vrăjitoarelor, presupunînd că ar fi avut totuşi un rol. Această prigoană a vrăjitoarelor se caracterizează, în toate ţările implicate, printr-o frecvenţă mult sporită a proceselor intentate vrăjitoarelor şi deci a arderilor pe rug. Bazele ideologice ale acestei operaţii fuseseră puse de cărţile de mare autoritate privitoare la vrăjitorie, care, în veacul al XV-lea, renunţaseră la poziţia precaută păstrată timp de secole de autorităţile ecleziastice. Vrăjitoria era considerată, pe la 1458, un delict major ; în consecinţă, autorul *Ciocanului vrăjitoarelor* se simţea îndreptăţit să propună măsuri extreme, pentru a purifica prin foc lumea atît de ameninţată de adoratorii Satanei. Faptele arată totuşi că, în ciuda activităţii unor inchizitori plini de zel, prigoana vrăjitoarelor a început, în mod masiv, mult mai tîrziu şi a fost dusă aproape în exclusivitate de către autorităţile seculare.

Dar *de ce* a avut oare loc această vînătoare de vrăjitoare ?

O ipoteză care a făcut şcoală şi al cărei fundal este, după mine, unul marxist, încearcă să o explice drept o tactică a Bisericii, al cărei scop ascuns era să abată atenţia oamenilor de la realitatea dură a sărăciei şi de la războiul ţărănesc care ameninţa ordinea statornicită. Autorul acestei teorii n-a citit, se vede, niciodată textul bulei papale din 1484. Această bulă se referă exclusiv la situaţia din Germania, din motivele pe care le-am amintit pe scurt. Efectul său imediat s-a făcut simţit, pentru o scurtă perioadă, numai în Germania, după care ura faţă de vrăjitoare a înflorit, fără să explodeze însă ; asta pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea, cînd cauza purificării lumii a fost îmbrăţişată de autorităţile seculare.

O altă explicaţie la modă a vînătorii de vrăjitoare o prezintă drept consecinţa considerabilei permisivităţi din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, în timpul cărora femeile s-au simţit eliberate din tiparul tradiţional în care religia creştină le silise să se încadreze. Ura faţă de văjitoare era, de fapt, o punere sub acuzaţie a sexualităţii feminine eliberate din lanţurile ei tradiţionale. Singurul lucru adevărat din această ipoteză este că, într-adevăr, secolele al XIV-lea şi al XV-lea au fost perioade neobişnuit de permisive, chiar judecate după standardele zilelor noastre. Însă Reforma şi Contrareforma au avut grijă ca lucrurile să revină la bunele obiceiuri de altădată. Poate că şi vînătoarea de vrăjitoare a servit aceluiaşi scop. Însă, în acest caz, ar trebui s-o studiem drept corolar al Reformei, nu ca pe un instrument independent de reprimare a sexualităţii feminine.

Se pare că subiectul „cine şi de ce a pornit vînătoarea de vrăjitoare" rămîne deschis discuţiei ; la fel şi răspunsul care se dă de obicei în legătură cu cei imediat răspunzători de această vînătoare. Vreme de mai bine de două sute de ani, răspunsul indiscutabil a fost că toate acestea sînt opera Inchiziţiei. În majoritatea regiunilor Europei însă, Inchiziţia a acţionat doar înainte de declanşarea vînătorii de vrăjitoare. După cum se ştie, cele mai multe vrăjitoare au fost arse pe rug în zonele cele mai dezvoltate ale Europei : Lombardia, ţinutul Rinului şi Ţările de Jos. În nici unul dintre aceste ţinuturi, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea Inchiziţia nu s-a mai implicat în procesele intentate vrăjitoarelor.

Situaţia a fost diferită în Spania şi Italia, unde Inchiziţia a avut un rol conducător în judecarea vrăjitoarelor. Lucru destul de ciudat, în Italia (cu excepţia Lombardiei, guvernată de legile franceze) nici n-a avut loc vreo mare prigoană a vrăjitoarelor, căci acţiunile contra lor au fost rare, comparativ, şi relativ blînde. Rămîne doar Spania, unde Inchiziţia, constatăm astăzi, a temperat zelul multor judecători şi, extrem de sceptică în privinţa realităţii vrăjitoriei, şi-a utilizat abilitatea mai degrabă spre apărarea miilor de vrăjitoare puse sub acuzaţie decît spre condamnarea lor. Atît de influentul mit potrivit căruia vînătoarea de vrăjitoare a fost condusă în Europa de Inchiziţie nu mai poate rezista : în majoritatea cazurilor, responsabilitatea revine autorităţilor seculare.

Ultimele minute ale conferinţei noastre vor fi dedicate altui mit : acela că încheierea vînătorii de vrăjitoare se datorează unui pretins progres al mentalităţilor şi al instituţiilor. Nu vreau să spun că

afirmaţia este în intregime falsă – doar că progresul a avut loc potrivit unei viziuni a lumii care nu are nimic de-a face cu a noastră. Din punctul nostru de vedere, acest progres nu a fost altceva decît o altă sminteală. Şi totuşi, el a dus, pe termen lung, la încetarea proceselor de vrăjitorie.

În această privinţă, Franţei i se cuvine o atenţie specială, nu fiindcă prigoana vrăjitoarelor a fost stopată acolo mai devreme decît în alte ţări, ci fiindcă marea operă a lui Robert Mandrou (*Magistrats et sorciers en France au XVII^e^ siècle*, vezi *Bibliografia**) şi-a asumat pentru prima oară sarcina de a întreprinde o cercetare temeinică asupra cauzelor unei mutaţii de mentalitate survenite în decursul secolului al XVII-lea. Într-adevăr, celebra *ordonnance royale* emisă de Ludovic al XIV-lea în 1682 a marcat încheierea acestui proces, etichetînd pur şi simplu delictul de vrăjitorie drept irelevant în ochii justiţiei şi decretînd că toate cazurile de „pretinsă magie" (*prétendue magie*) vor fi judecate numai dacă justifică urmărirea penală pentru omucidere prin otravă etc.

R. Mandrou ne arată că, la jumătatea veacului al XVII-lea, existau două instanţe importante care dovedeau reticenţă în a recunoaşte realitatea vrăjitoriei : judecătorii Parlamentului de la Paris şi medicii care secondau autorităţile locale în marile procese de vrăjitorie şi posesiune de către Diavol. Dintre Parlamentele marilor oraşe, unele s-au raliat automat la poziţia sceptică adoptată de Parlamentul din Paris (de pildă Parlamentul provinciei Burgundia, cu sediul la Dijon), altele au păstrat o atitudine mai tradiţională (de pildă Parlamentul Normandiei de la Rouen sau cel al Provenţei, cu sediul la Aix-en-Provence). Cei mai zeloşi vînători de vrăjitoare sînt reprezentanţii locali ai justiţiei, ale căror sentinţe capitale sînt sistematic, chiar dacă nu în totalitate, comutate la apel de Parlamentul din Paris – faptul se întîmplă, desigur, atunci cînd justiţia locală se conformează regulilor de procedură pentru procesele de vrăjitorie, ceea ce implică posibilitatea de a se face apel. Căci justiţia locală face deseori abuz de putere. După 1670, ministrul Colbert va trece în privinţa ei la măsuri punitive cu rol exemplar, ceea ce va contribui indubitabil la temperarea judecătorilor locali.

---

* Titlurile la care se face referinţă în acest text au fost introduse în Bibliografia generală a lucrării (n. red.).

În lucrarea sa de referinţă, R. Mandrou a lăsat deoparte un alt aspect al cazurilor de posesiune judecate în Franţa în secolul al XVII-lea, aspect surprins cu mare exactitate de D.P. Walker în cartea sa *Unclean Spirits* (vezi *Bibliografia*). Din analiza mai multor asemenea cazuri judecate în Franţa şi în Anglia, D.P. Walker a ajuns la concluzia că situaţia era complet diferită în cele două ţări. În Franţa, exorcismul era practicat de Biserica catolică cu scopul de a demonstra efectele transsubstanţierii şi puterile miraculoase ale sfintei împărtăşanii asupra diavolilor. În toate cazurile din Franţa studiate de Walker (Laon, 1556 ; Soissons, 1582 ; Marthe Brossier, 1599), duhul necurat recunoaşte puterea magică a ostiei. Pentru ca o asemenea demonstraţie să fie organizată, e de presupus existenţa unei grupări care nu accepta doctrina transsubstanţierii. O asemenea grupare a existat cu adevărat : era formată din protestanţii sacramentarieni reprezentaţi de hughenoţii calvini, după care liturghia catolică nu era decît o ceremonie magică idolatră. Procesele menţionate ale unor persoane aflate în posesiunea diavolilor au avut loc în Franţa înaintea Edictului de la Nantes (1598-1685) şi aveau drept scop să demonstreze, prin exorcism practicat în public, superioritatea catolicilor asupra calvinilor. În timpul perioadei cînd hughenoţii s-au bucurat de libertatea de a-şi practica ritul, autorităţile regale au împiedicat efectuarea unor asemenea exorcisme demonstrative. Iar în 1685, cînd a reînceput persecuţia hughenoţilor, în Franţa nu mai erau la modă posedaţii de diavol. De fapt, întrucît erau implicaţi diavolii, posesiunea era automat inclusă în rîndul cazurilor de vrăjitorie. După ordonanţa din 1682, vrăjitoria nu mai putea fi pedepsită ca atare, astfel încît şi posesiunea de către Diavol îşi pierduse cu siguranţă din farmec.

În comparaţie cu Europa, Anglia constituie un caz special. Potrivit legii din 1563 privitoare la vrăjitorie (*Witchcraft Act*), a invoca duhurile se pedepsea cu moartea de la prima tentativă, în vreme ce vrăjitoria care nu provoca moartea cuiva se pedepsea relativ uşor (un an de temniţă şi expunerea la stîlpul infamiei). Această situaţie a făcut deosebit de periculoasă pentru exorcişti practicarea exorcismelor, căci riscau să fie condamnaţi la moarte pentru invocarea spiritelor. Cu toate acestea, sînt efectuate exorcisme, în secret de către romano-catolici, şi fără prea multă fereală de către puritanul John Darrel, care încearcă să alunge spiritele prin puterea rugăciunii. Aceste tentative duc la o foarte interesantă controversă între Darrel şi autorităţile Bisericii anglicane. Anglicanii susţin că ceea ce încearcă

Darrel şi exorciştii este să săvîrşească o minune. Iar minunile, care mai erau încă posibile pe timpul apostolilor, au devenit după aceea cu neputinţă pe lume. Doctrina încetării minunilor în era post-apostolică, susţinută cu tărie de anglicani (şi avansată cu prudenţă de Calvin), nu favorizează, desigur, nici vînătoarea de vrăjitoare şi nici invocarea spiritelor.

Ca şi Italia, Spania este un teritoriu al Inchiziţiei. Analizînd o acţiune împotriva vrăjitoriei întreprinsă în districtul Logorno din provincia Navarra, aparţinînd diocezei de Pamplona, între 1609 şi 1614, în care sînt implicaţi nu mai puţin de 1802 acuzaţi, Julio Caro Baroja ajunge la o concluzie spectaculoasă. Într-adevăr, în rîndul autorităţilor care participă la acţiune se disting două categorii : cei care cred în vrăjitorie şi cei care sînt extrem de sceptici în acestă privinţă. Primul grup este format din : inchizitorii locali, autorităţile seculare locale, clericii locali şi locuitorii din regiune, care ameninţă că vor face singuri dreptate. În schimb, următoarele înalte instanţe arată, dimpotrivă, un scepticism care va prevala asupra opiniilor înflăcărate ale vînătorilor de vrăjitoare : comisarul Inchiziţiei (în cazul acesta, cît se poate de scepticul don Alonso de Salazar y Frías), consiliul Inchiziţiei, Marele Inchizitor însuşi, reprezentanţii iezuiţilor, episcopii din partea locului şi judecătorii regali. Dosarele Inchiziţiei fiind întotdeauna secrete, posteritatea a persistat în credinţa că Inchiziţia este autoarea arderilor pe rug, în vreme ce, în realitate, Inchiziţia spaniolă din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea se arată sceptică, spre deosebire de autorităţile locale şi de locuitorii din Spania. Din chestionarele cu privire la vrăjitoare care îi sînt înaintate inchizitorului, reiese clar concluzia că ipoteza dominantă în sînul consiliului era şi ea una dintre cele mai moderne ; anume, că vrăjitoarele extrăgeau din plante substanţe stupefiante, că ele erau pur şi simplu drogate şi, astfel, nu puteau fi în deplinătatea facultăţilor lor mentale.

Italia, cu excepţia regiunilor nordice, aflate sub influenţă franceză, se dovedea, prin comparaţie, mai ponderată în judecarea vrăjitoarelor. Dacă în Franţa însăşi justiţia regelui a fost cea care a pus capăt prigoanei vrăjitoarelor ; dacă în Anglia doctrina încetării miracolelor a inhibat în mod evident extinderea proceselor de vrăjitorie ; dacă în Spania scepticismul dovedit de Inchiziţia însăşi a prevalat asupra credinţei maselor, în Italia vrăjitoria a fost de la bun început o problemă de doctrină, iar printr-o evoluţie bizară a doctrinei înseşi,

pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea au fot introduse în conceptul de sacrilegiu cîteva modificări pline de consecinţe.

În linii mari, în ceea ce priveşte chestiunea demonologiei lucrurile stăteau în felul următor : toţi demonii, inclusiv *incubus* şi *succubus*, erau fiinţe diabolice. Comerţul cu demonii constituia sacrilegiu, întrucît îl implica pe arhi-duşmanul religiei şi al omenirii, Diavolul.

În aceste condiţii, învăţatul călugăr franciscan Lodovico Maria Sinistrari (născut la Ameno, lîngă Orta, în dioceza Novarei, în 1622, şi mort în 1701), consultor al Tribunalului Suprem al Prea Sfintei Inchiziţii din Roma, a scris un tratat despre demoni care, deşi n-a fost publicat înainte de 1875, reflectă o importantă schimbare în doctrina profesată de Biserică. Sinistrari nu încearcă să-i dezvinovăţească pe demoni de calitatea lor de fiinţe satanice. Însă, argumentează el, incubii şi succubii nu aduc nici un fel de daune religiei şi, prin urmare, relaţiile cu ei sînt numai un păcat carnal, nu un sacrilegiu. Demonii incubi şi succubi nu sînt interesaţi de probleme religioase ; ei aparţin unui neam subtil de creaturi raţionale care pot lua chip de om şi care sînt înspăimîntător de lubrice. Apropierea lor de bărbaţi sau de femei nu constituie un sacrilegiu : nu e decît un păcat *contra castitatem*.

Sinistrari este perfect conştient de consecinţele explozive ale acestei descoperiri ; de aceea, el prezintă chestiunea cu multă prudenţă, avînd grijă să nu contrazică niciodată înaltele autorităţi în materie. Cu toate acestea însă, potrivit doctrinei sale, o parte importantă a imaginaţiei omeneşti, şi anume imaginaţia erotică, este pusă la adăpost de braţul răzbunător al religiei.

Potrivit unui recent articol al lui John Tedeschi, Inchiziţia a emis, înainte de 1624, o serie de instrucţiuni speciale : *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*. „Acest document" – ne spune autorul –, „adresat episcopilor, vicarilor şi inchizitorilor, conţine o condamnare radicală a abuzurilor practicate în judecarea vrăjitoarelor şi enunţă un număr de principii moderat reformatoare după care să se poată ghida judecătorii în scopul unei rezoluţii echitabile în asemenea cazuri" (p. 165 ; vezi *Bibliografia*). Astfel, în plină prigoană europeană împotriva vrăjitoarelor, Inchiziţia reaminteşte slujitorilor ei „să le apere de violenţă şi de furia gloatei pe femeile acuzate care sînt duse în procesiune pentru a abjura şi a-şi primi sentinţa pe treptele catedralei". „Căci", scrie mai departe Tedeschi, „există o sumedenie de dovezi

că asprimea judecătorilor seculari era un reflex al urii poporului faţă de vrăjitoare” (*ib.*, p. 177).

La încheierea acestei analize succinte, aş dori să subliniez cîteva lucruri. Cred că am reuşit să arăt că utilizarea modelelor analoge în cercetările de istorie a religiilor este extrem de primejdioasă şi de prea puţin folos. Dar cu mult mai primejdioasă este influenţa inconştientă a miturilor cotidiene, care se dovedesc de cele mai multe ori responsabile pentru principalele puncte de vedere exprimate asupra acestui subiect de către cercetători. În ceea ce priveşte prigoana vrăjitoarelor, aceste mituri, care oferă explicaţii simple pentru orice, sînt complet greşite : ofensiva contra vrăjitoarelor ne apare drept un fenomen foarte complex, şi care nu a fost declanşat de către forţele considerate în mod obişnuit răspunzătoare pentru el. Nu a fost nici condusă de forţele cu pricina şi nici nu a făcut parte din vreun proiect social, declarat sau ascuns, pe care învăţaţii îl atribuie în mod obişnuit acestor forţe. Dimpotrivă, chiar forţele respective par să fi contracarat urmărirea judiciară a vrăjitoarelor, exact în momentul cînd aceasta luase proporţii uriaşe. Dacă procesele de vrăjitorie au încetat la un moment dat, lucrul nu s-a petrecut în virtutea îngustelor noastre vederi asupra progresului, ci în virtutea unei evoluţii interne a aceleiaşi vechi viziuni a lumii care declanşase persecuţia vrăjitoarelor.

Mă simt de acum vinovat că v-am reţinut aici atîta vreme. Nu mai e nevoie de vreo încheiere, conferinţa fiind în sine o concluzie. Voi sfîrşi, prin urmare, spunîndu-vă că, atunci cînd sînt implicate conştiinţa umană, reflexia şi intenţionalitatea, lucrurile nu pot fi niciodată simple.

Vă mulţumesc pentru atenţie.

(Traducere din engleză de Corina Popescu)

Note

Introducere

1. V. Robert K. Merton, *Science, Technology & Society in Seventeenth Century Englans*, New York, 1970 (I-a ed, 1838).
2. Este teza enunţată de Max Weber în *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
3. V. mai ales Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, Wiltshire, 1982 (1975) şi, de acelaşi autor : *Science in a Free Society*, London, 1982 (1978). V. şi Hans Peter Duerr, *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, 2 vol. cuprinzînd mai multe contribuţii, Frankfurt, 1980. În excelenta-i carte *Traumzeit* (Frankfurt, 1978), Duerr se face purtătorul de cuvînt al lui Feyerabend la nivelul interpretării fenomenului de vrăjitorie.

Capitolul I

1. Influenţa savantului Werner Jaeger a făcut multă vreme să se creadă că medicul Diocles din Carystos s-a inspirat din teoriile lui Aristotel ; demonstrînd că Diocles a fost contemporanul, dacă nu înaintaşul lui Aristotel, Fridolf Kudlien a răsturnat datele problemei : *cf.* F. Kudlien, „Probleme um Diokles von Karystos" (1963), în Hellmut Flashar (ed.), *Antike Medizin*, Darmstadt, 1971, pp. 190-201. Cît despre Kurt Pollak (*Die Heilkunde der Antike. Wissen und Weisheit der alten Arzte*, II, Düsseldorf-Wien, 1969, p. 140 sq.), el recunoaşte că, după toate probabilităţile, Diocles a fost contemporanul mai tînăr al lui Platon şi, ca şi acesta, a fost profund influenţat de doctrinele lui Philistion, medic sicilian stabilit la Atena. Prin intermediul lui Diocles, Aristotel este de asemenea îndatorat învăţăturilor medicinei empedocleene.
2. Şi intelectul este *phantasma tis* : *cf. De anima* III 8, 432a ; *cf.* 428b.
3. Toma d'Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 89aI. Este ciudat că, în cartea sa despre Arta memoriei (*The Art of Memory*, Chicago, 1972, p. 71),

F.A. Yates uită să citeze pasajul lui Toma d'Aquino. La fel, traducerea cuvîntului *phantasma* la Aristotel (p. 32) prin *mental picture* („imagine mentală") nu ni se pare adecvată.

4. Speranţă adevărată sau speranţă falsă ? Istoricul ideilor trebuie să se abţină de la a formula o judecată de valoare. Cu toate acestea, majoritatea istoricilor ştiinţelor – chiar dintre cei mai experimentaţi – exagerează în sens invers, negîndu-i ştiinţei din Renaştere orice „valoare de întrebuinţare". Va fi suficient să precizăm aici că abandonarea ştiinţei premoderne nu este datorată slăbiciunilor ei interne ; este vorba de un sistem închis care, chiar lipsit de valoare *absolută* de întrebuinţare, funcţionează foarte bine, în pofida falsităţii presupoziţiilor sale : din punct de vedere epistemologic, ar trebui să i se recunoască o valoare *relativă* de întrebuinţare, care echivalează, în efectele ei, cu valoarea oricărui alt sistem ştiinţific, inclusiv a aceluia din epoca noastră.
5. Despre Empedocle şi tratamentul său aplicat catalepsiei, v. articolul nostru „Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco", în *Studi Storico-Religiosi* (Roma), N.S. IV (1980), 2, pp. 287-303, mai ales pp. 293-294. La aceasta ar trebui adăugate alte observaţii conţinute în studiul nostru *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (EPRO, 99), Leiden,1983.
6. V. articolul nostru „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento", în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Torino), nr. 17 (1981), pp. 360-408, în special pp. 373-374.
7. O expunere exhaustivă a acestor teorii este conţinută în excelenta lucrare a lui Gérard Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à Saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945, pp. 13-215 ; mai recent, la Marielene Putscher, *Pneuma, Spiritus, Geist*, Wiesbaden, 1973.
8. *Cf.* Verbeke, p. 14 ; Pollak, p. 140.
9. Despre influenţa exercitată de *Corpus Hippocraticum* asupra teoriilor formulate de Platon în *Timaios*, v. excelenta lucrare a lui Anders Olerud, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951.
10. *Cf.* Aëtius, *Placita philosophorum*, IV, 19, 1.
11. *Cf.* nota 1, *supra*. Datele problemei sînt discutate cu competenţă în articolul lui F. Kudlien (1963).
12. *Cf.* G. Verbeke, p. 76.
13. Comparaţia îi aparţine lui Calcidius, *Comentariul* la *Timaios*, cap. CCXX (v. ediţia lui J.H. Waszink). Formula *typosis en psyché* îi aparţine lui Zenon din Cittium ; *cf.* Verbeke, p. 32.
14. Verbeke, pp. 74 sq. ; *cf.* Aëtius, *Placita*, IV, 15, 3.
15. *Cf.* Verbeke, pp. 75 sq. ; v. şi studiul lui G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 1977, p. 108.

Despre această carte în general, v. recenzia noastră în *Aevum* (Milano), nr. 54 (1980), 2, pp. 386b-387b.

16. Epictet, *Dissertationes*, II, 23, 3. *Cf.* şi Plutarh din Cheroneea, platonician, contemporan cu stoicul Epictet, în *Quaestiones convivales*, V, 7.
17. *Cf.* Verbeke, pp. 214-215.
18. Despre operele lui Galen şi cei ce au tradus în latineşte *materia medica araba*, *cf.* D. Campbell, *Arabian Medicine and its influence on the Middle Ages*, 2 vol., London, 1926 (reproducere anastatică, New York, 1973), îndeosebi al doilea volum.
19. *Cf.* recenzia noastră la Bartholomaeus Anglicus, *On the Properties of Soul and Body. De proprietatibus rerum libri III et IV* (Bibl. Nationale, ms. latin 16098), ediţie de R. James Long, Toronto, 1979, în *Aevum*, nr. 54 (1980), pp. 391b-392a.
20. Ediţia recentă a lui R. James Long nu conţine decît cărţile II şi IV ale summei lui Bartholomaeus, după copiile manuscrise ale lucrării care aparţinuseră celor doi doctori de la Sorbona, Pierre de Limoges şi *doctor venerandus* Godefroy des Fontaines.
21. Tradusă în latineşte de Marc din Toledo în cursul primei jumătăţi a secolului al XII-lea ; *cf.* D. Campbell, vol. I, pp. 61-63.
22. Clasificările lui Bartholomaeus variază după capitole ; aceea pe care am reţinut-o este cea mai coerentă.
23. Generalizările romantice au făcut din Renaştere o epocă definită a istoriei universale, avîndu-şi propria „esenţă” care se deosebeşte, de pildă, de „esenţa” Evului Mediu sau a Reformei. Împotriva acestei concepţii, Étienne Gilson afirma că acea categorie culturală de „Renaştere”, aşa cum fusese ea descrisă de Sismondi, Michelet şi Burckhardt, putea să se aplice la fel de bine şi culturii veacului al XI-lea. „Nu există vreo *esenţă* a Evului Mediu şi nici a Renaşterii”, conchidea el ; „de aceea, n-ar putea să existe nici o definiţie” (*Heloïse et Abélard. Études sur le Moyen Age et l’humanisme*, Paris, 1938, p. 164). Ernst Cassirer îi răspundea indirect, scriind cîţiva ani mai tîrziu : „Istoricul ideilor nu se întreabă mai întîi care este *substanţa* anumitor idei. El se întreabă care este *dinamica* lor. Ceea ce caută el sau ar trebui să caute este mai puţin conţinutul ideilor cît *dinamica* lor” („Some Remarks on the Question of the Originality of Renaissance”, în *Journal of the History of Ideas*, nr. 4, 1943, pp. 49-56).
24. În franceză, în engleză şi în germană, cuvîntul „Renaştere” se aplică deopotrivă acestei perioade ; el este urmat de specificarea : „din secolul al XII-lea”. Istoricii italieni au două vocabule pentru a distinge cele două perioade : *la Rinascita (romanica)* şi *il Rinascimento*. Aici este vorba despre *la Rinascita* şi importanţa ei în cristalizarea conţinutului ideal din *Rinascimento*.

25. Despre relaţiile dintre Ficino şi tînărul Giovanni Cavalcanti, *cf.* admirabilul studiu al lui Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958 ; succint şi precis, André Chastel, *Art e Umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico* (traducere italiană revăzută şi amplificată a lucrării franceze omonime), Torino, 1964.
26. Vom avea a ne ocupa mai tîrziu de această problemă. (*cf.* cap. III, 1).
27. V. recenzia noastră la Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, 1977, în *Aevum*, nr. 55 (1981), pp. 360a-363a, în special pp. 360b-361a.
28. Şcoala de poezie siciliană s-a format la curtea lui Frederic al II-lea, care a acordat azil multor trubaduri din Provenţa, urmăriţi de Biserică sub acuzaţia de (cripto-)catharism. Astfel, există o legătură istorică indirectă între poezia provensală şi *Il Dolce Stil Novo* italian.
29. Expunerea noastră, prea scurtă ca să nu fie schematică, se va limita aici la o incursiune foarte rapidă în domeniul teoriilor erotice din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Demers aproape disperat – dată fiind amploarea acestei materii, ca şi importanţa ei în epocă –, pe care-l justifică doar faptul că subiectul n-ar fi avut cum să nu fie atins în cartea de faţă.
30. V. Jean-Paul Roux, *L'Islam en Occident. Europe-Afrique*, Paris, Payot, 1959, p. 33 sq.
31. Despre bogomilism, *cf.* Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Twickenham, 1972 ; despre elementele comune din catharism şi maniheism, *cf.* Hans Söderberg, *La Religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*, Uppsala, 1949 ; despre doctrina bogomilă, *cf.* H.-Ch. Puech şi A. Vaillant, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, Institut d'Études slaves, 1945. Despre bogomilism în cadrul global al „ereziilor" medievale, *cf.* M. Lambert, *Medieval Heresy*, London, 1977, pp. 12-13. Foarte important pentru istoria bogomililor la Bizanţ, Jean Gouillard, „Le Synodikon de l'orthodoxie. Édition et commentaire", în *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines*, nr. 2, Paris, 1967, îndeosebi pp. 288 sq.
32. Această teorie pare de aici înainte dovedită : *cf.* Lambert, p. 32 sq.
33. *Cf.* Lambert, pp. 26-27.
34. *Ibid.*, p. 28.
35. *Ibid.*, pp. 49-54.
36. *Ibid.*, p. 55.
37. *Ibid.*, p. 109. Studiile privind catharismul sînt atît de dezvoltate în Franţa, încît nu vom îndrăzni să cităm aici decît capodopera de mici dimensiuni a lui René Nelli, *Dictionnaire des hérésies méridionales*, Toulouse, 1968, de o remarcabilă utilitate pentru cititorii neiniţiaţi. Ea cuprinde informaţii succinte dar fidele despre toate „ereziile" meridionale, istoria şi doctrina lor.

38. Bernardus Guidonis, *Practica [oficii] inquisitionis heretice pravitatis*, Document publié pour la première fois par C. Douais, Paris, 1886, p. 130.
39. Autoritatea civilă nu era mai puţin implicată, căci cei numiţi „perfecţi", în ziua cînd primeau *consolamentum*, promiteau să nu depună jurămînt (*quod non jurarent*) şi de asemenea să nu ucidă niciodată (*nullo casu occidentum*), ceea ce echivala cu refuzul seviciului militar. Aceasta îi făcea de altfel pe cathari să spună că predicatorii Crucii sînt toţi omicizi, *quod predicatores Crucis sunt omnes homicidae*.
40. R. Boase, p. 79, referindu-se la J.-Cl. Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve--Larose, 1968.
41. Boase, pp. 78-79.
42. *Cf.* Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 282.
43. Tradusă în H. Massé, *Anthologie persane*, Paris, 1950.
43bis. *Cf.* M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del „sufismo" a travès de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Ed. Plutarco, 1931, pp. 83-84.
44. *Cf.* Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî*, Paris, Flammarion, 1975, pp. 110-111.
45. *Ibid.*, p. 112.
46. *Ibid.*, pp. 113-114.
47. Asín Palacios, pp. 52-54.
48. Pentru o evocare sugestivă privind *l'amour courtois*, cititorul poate oricînd să recurgă la frumoasa carte a lui Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972 (1938).
49. *Andreae Capellani Regis Francorum, De Amore libri tres*. Recensuit Ernst Trojel, München, 1964 (1892). Tratatul a fost scris în jurul anului 1170 (*cf.* p. V).
50. *Cf.* Agamben, pp. 21 şi 133, n. 1. Despre *amor hereos* în general, v. nota următoare.
51. R. Boase, *op. cit.*, Anexa I, 2, pp. 132-133, cu bibliografie. De reţinut în mod special studiul lui John Livingstone Lowes, „The Loveres Maladye of Hereos", in *Modern Philology* (Chicago) 11 (1913-1914), pp. 491-546. V. şi H. Crohns, „Zur Geschichte der Liebe als «Krankheit»", în *Archiv für Kultur-Geschichte*, 3, Berlin, 1905, pp. 66-86. Tradiţia sindromului pasional urcă pînă la medicul grec Oribasius (către 360 p.C.), a cărui operă a cunoscut două traduceri latine, în secolele al VI-lea şi al X-lea.
52. Este ipoteza preferată de către R. Boase ; *cf.* şi Ficino, *De amore* VI, 5, în *Sopra lo Amore o ver' Convito di Platone. Comento di Marsilio Ficino Fiorentino sopra il Convito di Platone*, ed. G. Ottaviano, Milano, 1973, p. 90.

53. Este ipoteza reţinută de G. Agamben.
54. Această tradiţie a devenit un loc comun al demonologiei neoplatonice, în care eroii sînt întotdeauna menţionaţi alături de zei şi de demoni. *Cf. infra*, cap. VII, 1.
55. *Causae et curae*, citat de G. Agamben, p. 20.
56. *Sopra lo Amore*, VI, 9, p. 100 : *Le quali cose osservando gli antichi medici, dissono lo Amore essere una spezie di umore malinconico, e di pazzia : e Raffis* [Rhazes ; Abû Bakr Muhammad Ibn-Zakkarya ar-Razi, 864-923] *medico comandò che e' si curasse per il coito, digiuno, ebrietà e esercizio.**
57. Melanchthon, *De amore* (1548), citat de Agamben, p. 22, n. 2.
58. Despre viaţa şi opera lui Bernardus Gordonius, *cf.* L.E. Demaître, *Doctor Bernard de Gordon, Professor and Practitioner*, Leiden, 1980.
59. Citat după Lowes, pp. 499-501.
60. După Lowes, pp. 52-53.
61. Asín Palacios, p. 51.
62. V. volumul nostru *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. I, Messina, 1981, p. 126.
63. Sonetul VIII : „Or come pote sì gran donna entrare/ per gli occhi mei, che sì piccioli sone ?... così per gli occhi mi passa lo core,/ no la persona, ma la sua figura", în *Poeti del Duecento*, vol. I, *Testi arcaici, Scuola siciliana, Poesia cortese*, a cura di G.F. Contini, Milano-Napoli, 1960, p. 49.
64. Agamben, p. 94, n. 1.
65. *Ibid.*, pp. 94-95.
66. Despre spirit la Dante, *cf.* Robert Klein, „Spirito peregrino", în *La Forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 32-64.
67. Despre semnificaţia erotică în *significatio passiva*, *cf.* studiul nostru „Les fantasmes de l'éros chez M. Eminescu", în *Neophilologus*, 1981, pp. 229-238.
68. „Heliostatic is a better word since Copernicus did not place the sun exactly at the center" (universului său) : Allen George Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, 1978, p. 81.
69. *Cf.* S.K. Henninger Jr., „Pythagorean Cosmology and the Triumph of Heliocentrism", în *Le Soleil à la Renaissance. Science et mythes*, Bruxelles-Paris, 1965, pp. 35-53.
70. V. excelentul articol al lui Jacques Flamant, „Un témoin intéressant de la théorie héliocentrique d'Héraclide du Pont. Le ms. Vossianus lat. 79 q-to de Leyde", în M.B. de Boer – T.A. Edridge (edit.), *Hommages à*

---

* „Pe care lucruri observîndu-le, medicii antici spuseră că iubirea este un soi de umoare melancolică şi de nebunie : iar medicul Rafis recomandă să fie tratată prin coit, mîncare, băutură şi mişcare."

M.J. Vermaseren, Leiden, 1978, pp. 381-391. *Cf.* şi I.P. Culianu, „Ordine e disordine delle sfere", în *Aevum*, nr. 55 (1981), pp. 96-110, în special pp. 103-104.

71. *Cf.* I.P. Culianu, „Démonisation du cosmos et dualisme gnostique", în *Revue de l'Histoire des Religions*, nr. 196 (1979), pp. 3-40 (acum în *Iter in silvis*, I, pp. 15-52).
72. V. observaţiile lui Maurice de Gandillac, în *Le Soleil à la Renaissance*, n. 58.
73. *De docta ignorantia*, II, 12 ; *cf.* Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin, Leipzig, 1927 (Studien der Bibliotek Warburg, X, p. 28) ; *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., Florenţa, 1951, p. 50.
74. Numele lui Nicolaus Cusanus apare numai o dată în opera totuşi impozantă a lui Marsilio Ficino ; el este alterat în „Nicolaus Caisius Cardinal", *cf.* Cassirer, ed. it., p. 76. Este un indiciu care tinde să arate că Ficino nu-l citise.
75. *Cf.* Cassirer, pp. 74-80.
76. *Cf.* A.G. Debus, pp. 92-95.
77. *Ibid.*, p. 133.
78. V. Gundel-Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966 (Sudhoffs Archiv, Beihefte, 6), pp. 15-17.

Capitolul II

1. Pentru opera lui Ficino am utilizat următoarele ediţii : *Opera omnia* (ediţia de la Basel, 1576, 2 vol.), în *Monumenta politica et philosophica rariora*, Series I, 7-8, 3 vol., Torino, 1962 (reproducere anastatică după : *Marsilii Ficini Fiorentini* [...] *Opera, et quae hactenus extitere* [...] *in duos Tomos digesta, Basileae, Ex Officina Henricpetrina, s.a.*). Pentru *Theologia Platonica*, aveam de ales între ediţia în două volume a lui Michele Schiavone (Bologna, 1965), din care anumite capitole, deosebit de importante pentru cercetarea noastră, au fost omise, şi aceea, încă incompletă dar infinit mai bună, a lui Raymond Marcel (3 vol., Paris, 1964-1970). De aceea, am utilizat în general ediţia *Opera omnia*. Pentru *Comentariul la Symposion (Commentarium in Convivium)* sau tratatul *Despre iubire* (*De amore*), aveam de ales între ediţia franceză a lui Raymond Marcel (Paris, 1956) şi aceea, mai recentă, în italiană : *Sopra la amore o ver' Convito di Platone. Commento di Marsilio Ficino Fiorentino sopra il Convito di Platone*, editat de Giorgio Ottaviano, Milano, 1973. În majoritatea cazurilor, citatele se referă la aceasta din urmă. Cît despre tratatul *De vita coelitus comparanda*, care va fi analizat

în amănunt în partea a doua a acestei lucrări, am consultat mai multe ediţii : *Opera*, Basel, 1561, vol. I, pp. 531 sq. ; *Opera omnia*, Basel, 1576, vol. I, pp. 529 sq. ; ediţia de la Veneţia, 1498, recent reprodusă şi îngrijită de Martin Plessner şi de F. Klein-Franke (*Marsilius Ficinus „De Vita libri tres", Kritischer Apparat, erklärende Anmerkungen, Namenregister und Nachwort von Martin Plessner. Nach dem Manuskript ediert von F. Klein-Franke*, Hildesheim-New York, 1978. V. şi recenzia noastră în *Aevum*, nr. 54 (1980), p. 394 a-b. În sfîrşit, o ultimă ediţie pe care am utilizat-o este inserată între tratatele de iatromatematică aflate în anexă la opera lui Ioan din Hasfurt, care n-ar putea fi decît Johannes Virdung von Hasfurt, corespondentul abatelui Trithemius (*Ioannis Hasfurti Medici ac Astrologi Praestantissimi De Cognoscendis et medendis morbis ex corporum coelestium positione lib. III. Cum argumentis, et expositionibus Ioannis Paulli Gallucij Saloensis..., Venetiis, Ex Officina Damiani Zenarij*, 1584, f. 118 r sq.). Deoarece, pînă la urmă, ediţia lui Plessner ni s-a părut cea mai comodă (deşi, în mai multe locuri, este incorectă sau ininteligibilă), am urmat-o în cele mai multe cazuri. De aceea, nu am indicat paginile (acestea nefiind numerotate), citînd direct în text capitolul din care am tradus extrase. Traducerile din *Teologia platonică* şi din *Despre iubire* datorate lui Raymond Marcel sînt infinit mai bune decît ale noastre. Dacă totuşi le-am preferat propriile noastre traduceri este pentru că ele se conformau aparatului conceptual folosit peste tot în această carte. Aceleaşi observaţii sînt valabile şi în cazul traducerilor din tratatul *De gl'heroici furori* de Giordano Bruno, pe care cititorul francez îl are la dispoziţie în ediţia lui Pierre-Henri Michel ; dacă n-am urmat-o pe aceasta, este doar pentru că o traducere literală are avantajul de a pune în evidenţă anumiţi termeni tehnici pe care preocupările stilistice ale traducătorului francez i-au deformat. În orice caz, va trebui să convenim că traducerile noastre din latină sau din italiană, deşi precise, sînt lipsite de eleganţă ; n-am putea recomanda cititorului altele mai bune decît cele care există deja în franţuzeşte. În privinţa detaliilor tehnice însă, el va trebui să se adreseze unor lucrări ca aceasta, pentru a izbuti să le înţeleagă semnificaţia în contextul cultural al epocii.
Tratatul *De vita sana* (II, *Opera*, p. 496) din care am scos acest extras le este dedicat (fără dată) lui Giorgio Antonio Vespucci şi lui Giovan Battista Boninsegna. A fost publicat pentru prima dată la Florenţa, în 1489, împreună cu celelalte două tratate *De vita*.

2. *Vita coel.*, III, *Opera*, p. 535. Tratatul este dedicat *Serenissimo pannoniae Regi semper invicto*, la data de 10 iulie 1489. *Prooemium* conţine inevitabila eulogie şi nişte preziceri astrologice privind soarta suveranului. Este urmat de o „Exortaţie cititorului", terminată cu o *Protestatio catholici auctoris* conţinînd aceste cuvinte : *In omnibus quae hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo, quantum ab ecclesia*

*comprobatur** (*cf.* şi a noastră „Magia spirituale...”, p. 368, n. 19). Această profesiune de credinţă nu l-a scutit pe Ficino de anumite neplăceri ; să convenim că era foarte comodă...

3. Epictet, *Dissertationes*, II, 23, 3.
4. *Cf.* Agamben, p. 119, n. 1.
5. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia*, I, 65 ; *cf.* Viviana Pâques, *Les Sciences occultes d'après les documents littéraires italiens*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1971, p. 155. Despre „deochi” în concepţiile Renaşterii, *cf.* şi Dr. Siegfried Seligman, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens* (1921), retipărit la Haga, s.a., pp. 458-465. Autorul nu pare să sesizeze semnificaţia exactă a noţiunii de spirit la autorii din Renaştere.
6. V. Pâques, *loc. cit.*
7. Leonardo da Vinci, *Scritti letterari*, Milano, 1952, citat de V. Pâques, *op. cit.*, p. 156.
8. Expunerea noastră privind Arta memoriei nu conţine observaţii originale decît în privinţa scrierilor italiene ale lui Bruno şi a interpretării lor. În rest, deşi am început, demult, studiul *Artei combinatorii* a lui Raymundus Lullus şi al comentariilor ei (*cf. Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem...*, Argentorati – Sumptibus Haeredem Lazari Zetzneri, 1651, 1110 + Index + 150 p., in-12°), caracterul incomplet al cercetărilor noastre ne obligă să dăm prioritate comentariilor lui Paolo Rossi (*Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, 1962), ale lui F.A. Yates (a cărei *The Art of Memory*, pe care o citām după ediţia a doua din 1972, a apărut în traducere franceză, Paris, 1975) şi ale lui Ernst Gombrich. Această parte a cărţii noastre ar fi trebuit poate să figureze în anexă, dacă n-ar fi fost indispensabilă înţelegerii a tot ce va urma.
9. Yates, p. 71 ; *cf.* Aristotel, *De anima*, 432, 19 şi *De memoria et reminiscentia*, 449, b31 ; Yates, p. 32.
10. Yates, pp. 86-103.
11. *Ibid.*, p. 112.
12. Publicat la Veneţia în 1533 ; *cf.* Yates, p. 115.
13. *Congestorium*, p. 119, după Yates, fig. 6b la cap V.
14. Rossellius, *Thesaurus artificiosae memoriae*, Veneţia, 1579, p. 119v, după Yates, p. 119.
15. Yates, pp. 130 sq.
16. Publicat la Udine în 1594 ; *cf.* Daniel Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958, p. 141.
17. Este opinia lui Yates, p. 136.

---

* „În toate problemele tratate de mine aici sau altundeva, doresc să afirm doar atît cît este încuviinţat de biserică.”

18. Francisci Georgii Veneti Minoritate Familiae, *De Harmonia Mundi Totius Cantica Tria*, Venetis in aedibus Bernardini de Vitalibus, 1525.
19. Yates, p. 155.
20. *Ibid*., p. 136.
21. *Cf.* Jacques Flamant, *Macrobe*, Leiden, 1977, pp. 544 sq.
22. „*L'Idea del Teatro*", în *Tutte le opere*, Florenţa 1550, p. 67 ; *cf.* Yates, p. 140.
23. Ficino, *Vita coel.*, cap. XIX.
24. *Opera*, II, p. 1768.
25. *Cf.* Ernst H. Gombrich, „Icones Symbolicae", în *Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance II*, Oxford, 1978, p. 222, n. 82, şi pp. 158-159.
26. *Cf.* Erik Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhaga, 1961.
27. Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Torino, 1966, p. 383.
28. *Comp. in Timaeum*, p. 27, *apud* A. Chastel, *Marsile Ficin et l'Art*, Geneva, p. 105, n. 5.
29. *Th. pl*. XV, 13 ; *cf.* şi Garin, *op. cit*., pp. 401-402. Tradiţia acestui „ochi lăuntric" provine de la Plotin, *Enneade*, I, 6, 9. La Ficino, e vorba de un organ fantastic deschis către înălţimi (lumea inteligibilă).
30. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (trad. italiană revăzută şi adăugită), Florenţa, 1953, pp. 218 sq.
31. V.G. Verbeke, *op. cit*., pp. 498-507.
32. Pentru istoria privitoare la *oculus spiritalis*, v. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Cairo, 1956 (retipărire anastatică, Paris, 1978, îngrijită de M. Tardieu), p. 370 sq.
33. A. Chastel, *op. cit*., p. 147.
34. *Prooem, in Platonis Parmenidem* (*Opera*, II, p. 1137). E vorba pur şi simplu de traducerea latină a unei expresii pe care o folosise Xenofon spre a desemna metoda socratică (*paizein spoudê*). Despre moda „jocului serios" la Ficino şi la contemporanii săi, v. E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford, 1980 (I-a ed. 1958), pp. 236-238.
35. E. Wind i le atribuie discipolului său Giovanni Andrea Bussi.
36. Despre acest mit orfic, v. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London, 1935 ; *Orphée et la religion grecque*, trad. fr. Paris, 1956, pp. 253 sq. : H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1950, pp. 393 sq. şi 472-473.
37. Heraclit, fr. 52. Despre interpretarea „orfică" a acestui fragment, v. Vittorio Macchioro, *Eraclito, nuovi studi sull'Orfismo*, Bari, 1922. Despre interpretarea „iniţiatică" a jocului lui Dionysos, *cf.* Andrew Lang, *Custom and Myth* (1885), reprod. anast. Ooserhout, 1970, pp. 29-44, în special 39-41, şi Raffaele Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria*

storico-religiosa, Bologna, 1924. Despre *ludus mundi*, la Karl Jaspers îndeosebi, *cf.* D.L. Miller, *Gods and Games*, New York – San Francisco – London, 1973, pp. 163-164. Despre interpretarea fragmentului 52 al lui Heraclit de la Nietzsche la Heidegger, *cf.* Giorgio Penzo, *Il nichilismo. Da Nietzsche a Sartre*, Roma, 1976.

38. *La Forme et l'Intelligibile*, Paris, 1970, pp. 31-64.
39. Despre biografia lui F. Colonna, v. M.T. Casella-G. Pozzi, *Francesco Colonna, Biografia e Opere*, Padova, 1959, 2 vol.
40. *Cf.* ediţia recentă scoasă de G. Pozzi-Lucia A. Ciapponi, *Hypnerotomachia Polifili*, Padova, 1964.
41. În 1463, Ficino, în vîrstă de 30 de ani, traducea *Pimandru* atribuit lui Hermes Trismegistul. Oricît de precoce va fi fost ea, reputaţia sa nu ajunsese de la Florenţa la Treviso înainte de 1467.
42. Yates, pp. 123-124.
43. *Cf. Hypnérotomachie*, ed. Guégan-Kerver, p. 309.
44. V. discutarea tezei lui J. Flamant (*Macrobe et le Néoplatonisme latin, à la fin du IV^e siècle*. Leiden, 1977) în articolul nostru deja citat „Ordine e disordine delle sfere" (*cf.* şi recenzia noastră la cartea lui Flamant în *Aevum*, 1979). Alte două pasaje din opera lui Ficino se referă la doctrina pogorîrii sufletului prin sferele planetare şi a dobîndirii de vehicule. În *Teologia platonică* (XVIII, 4-5), Ficino face aluzie la trei vehicule ale sufletului (celest, aerian şi material), ceea ce pare să trimită la distincţia stabilită de Synesius din Cyrene între un *vehiculum divinioris animae*, care este eterat, şi un vehicul material, comun animalelor şi omului (*cf. Magia spirituale*..., nota 103). Proclus face de asemenea această distincţie (*cf.* „Ordine e disordine delle sfere"). Această atitudine nu este constantă la Ficino, pentru că în comentariul său la *Enneadele* lui Plotin (II, 6), găsim acest pasaj, foarte apropiat de Proclus, Macrobius şi Servius : *Ex eorum iterum animabus in nostris animis a Saturno contemplatio cautioque et conservatio diligens augetur, ab Jove civilis et prudens potissimum gubernatio, a Marte magnanimitas malorum iniuriarumque expultrix, a Mercurio inquisitio quaelibet et expressio, a Venere charitas et humanitas, a Sole honestatis cura pudorque et gloriae studium verioris, a Luna denique rerum vitae necessariam cura et providentia diligens*[*] (*Opera*, II, p. 1619). Termenul neoplotinian „vehicul"

---

* „Trecute din sufletele lor din nou în sufletele noastre, zelos sînt sporite de către Saturn contemplaţia, prudenţa şi salvarea ; de către Jupiter, cîrmuirea civilă şi înţeleaptă ; de către Marte, învingerea relelor şi a nedreptăţilor ; de către Mercur, orice fel de căutare şi exprimare ; de către Venus, dragostea şi blîndeţea ; de către Soare, cinstea, decenţa şi setea de glorie adevărată ; în sfîrşit, de către Lună, preocuparea pentru cele trebuincioase vieţii şi înţelepciunea activă."

nu figurează aici, dar nici demonii planetari, care apar în textul *Comentariului la Symposion*. Este foarte caracteristic faptul că, în cea de-a optsprezecea carte a *Teologiei platonice*, Ficino afirmă că nu crede în doctrina trecerii sufletului prin sfere, pe care o califică drept „fantezie a platonicienilor”. Or, de vreme ce o expune în comentariile sale la *Enneade* şi la *Symposion*, este foarte probabil că aderă la această teorie. Şi mai ciudat încă este că n-o menţionează nici măcar acolo unde ar fi avut un loc de onoare, adică în cartea *De vita coelitus comparanda*. Într-adevăr, nici o justificare teoretică a magiei astrologice nu e atît de simplă ca aceea furnizată de ideea că, în cursul pogorîrii sale, sufletul este învelit cu tunici astrale ce corespund influenţelor momentane ale planetelor. Walker (p. 39) crede că Ficino evita această explicaţie din pricina caracterului ei eretic : într-adevăr, ea pare a presupune *preexistenţa* sufletelor care se încarnează, ceea ce reprezenta o urmă de origenism sau de predestinaţionsim. Fără a exclude interpretarea lui Walker, absenţa doctrinei vehiculului sufletului din cartea *De vita coelitus comparanda* – depozit de afirmaţii tranşante ce frizează erezia – poate pe bună dreptate mira.

45. Florenţa, Biblioteca Nazionale, Conventi Sopressi I, 1, 28. Comentariul la pasajul din Macrobius, *Comentarii in Somn. Scip*. I, 12, 13-14, se află la ff. 57v58r ale ms. ; *cf.* P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, 1974, p. 112 : *A Saturno enim tristiciam, a Iove moderationem, a Marte animositatem, a Venere cupiditatem, a Mercurio interpretandi posibilitatem, a Sole calorem qui* [est] *etica, id est sentiendi vis, dicitur, a Luna phyticam accipit, quod appellatur incrementum.**
46. *Philosophia mundi*, IV, 10 în *Patrologiae Latinae*, t. CLXXII, col. 88, *apud* Dronke, p. 173. Aceeaşi idee se regăseşte în comentariul la Macrobius, f. 50 citat de Dronke, *ibid*.
47. Scrisoare către Filippo Valori din 7 noiembrie 1492, în *Opera*, p. 888, citată de Chastel, *Marsile Ficin et L'Art*, p. 170.
48. V. recenzia noastră la Agamben, *op. cit.*, p. 387.
49. E. Panofsky-F. Saxl, *Dürers Melencholia I. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig-Berlin, 1923 (Studien der Bibliotek Warburg, II) ; *cf.* şi E. Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer* (1943), Princeton, 1965, cap V; R. Klibansky-E. Panofsky-E. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, 1964.
50. *Cf.* Ficino, *De Am.*, VI, 9, pp. 100-101 (Ottaviano).

* „Căci de la Saturn provine tristeţea, de la Jupiter cumpătarea, de la Marte animozitatea, de la Venus dorinţa înflăcărată, de la Mercur capacitatea de a tălmăci, de la Soare căldura care este etică, adică (întreţine) puterea de a simţi, de la Lună puterea regeneratoare care este numită creştere.”

51. Johannes von Hasfurt, *op. cit.*, f. 4.
52. *Ibid.*, f. 22v.
53. *Ibid.*, f. 22r.
54. *Ibid.*, f. 4r.
55. *Problemata Physica*, XXX, 1 : „De ce sînt geniile melancolice ? ” O discuţie exhaustivă a problemei a fost întreprinsă de Walter Müri, „Melancholie und schwarze Galle” (1953), în H. Flashar (ed.), *Antike Medizin*, pp. 165-191.
56. *Cf.* Müri, p. 167.
57. *De memoria et reminiscentia*, citat de Klibansky-Panofsky-Saxl, pp. 69 sq.
58. *Theol. Plat.*, XIII, 2.
59. *Vita coel.*, II : *Saturnus non facile communem significat humani generis qualitatem tamquam sortem* [la Hasfurtius, f. 162r, textul are lecţiunea evident eronată *atque fortem*], *sed hominem ab aliis segregatum, divinum, aut brutum, beatum, aux extrema miseria pressum.**
60. Agamben, pp. 6-19.
61. Chastel, *op. cit.*, p. 165.
62. Kristeller, *op. cit.*, p. 230.
63. Scrisoare către Matteo Corsino, în *Tomo Primo delle divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucii Senese…, In Vinegia, Appresso Gabriel Giolito de Ferrari*, 1546, 14r-v.
64. Campanella, *De sensu rerum et magia, Libri Quattuor, Pars mirabilis occultae philosophiae*, în *Opere di Giordano Bruno et Tommaso Campanella, a Cura di Augusto Guzzo e Romano Amerio*, Milano-Napoli, 1956, p. 1053.
65. *Ibid.*, p. 1054.
66. Freud, *Métapsychologie*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1968, p. 151.
67. Agamben, p. 13.
68. Agamben, p. 19, citîndu-l pe Guillaume D'Auvergne, *De universo*, I, 3, 7.
69. Sören Kierkegaard, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, traducere italiană de A. Cortese, vol. I, Milano, 1976, p. 74.
70. Chastel, p. 168.
71. *De Am.*, VI, 9, pp. 100-101.
72. *Th. Pl.*, XIV, 7.

Capitolul III

1. Este portretul fizic pe care i-l face biograful Giovanni Corsi într-o *Vita Marsilii Ficini* scrisă în 1506 şi publicată la Pisa, în 1771 : *Statura fuit admodum brevi, gracicli corpore et aliquantum in utriusque humeris*

---

* „Saturn nu semnifică, simplu, o calitate comună întregului neam omenesc, cum ar fi soarta, ci pe omul (individual) despărţit de ceilalţi, divin sau abject, fericit sau copleşit de mizerii extreme.”

*gibboso : lingua parumper haesitante, atque in prolatu dumtaxat litterae S balbutiente : et utraque sine gratia : crurribus, ac brachiis sed praecipue manibus oblongis : facies illi obducta : et quae mitem ac gratum adspectum praebent color sanguineus, capilli flavi, ac crispantes ; ut qui super frontem in altum prominebant.** În afara biografiei lui Corsi, mai există o a doua, scrisă probabil de Piettro Caponsachi, care are o versiune lungă şi o versiune scurtă (*cf.* R. Marcel, *Marsile Ficin*, pp. 679 sq.). Împrumutăm din ea următoarele amănunte : Ficino studia în reprize de cîte două ore ; în intervale, cînta la liră, ca să-şi odihnească spiritul (corp eteric). Avea mare grijă de sănătatea sa, care era fragilă. Ca să-şi întărească spiritul, bea vin cu înghiţituri mici ; oriunde ar fi fost invitat, ducea cu el o sticlă dintr-al său „vin bun de Valdarno", căci schimbările de băutură dăunau constituţiei sale. Toate acestea arată că el însuşi urma reţetele expuse în tratatele *De vita*.

2. Pentru opera lui Pico della Mirandola, am folosit reproducerea anastatică : Giovanni Pico della Mirandola-Gianfrancesco Pico, *Opera omnia (1557-1573). Con una introduzione di Cesare Vasoli*, Hildesheim, 1969, vol. I (care reproduce ediţia de la Basel : *Opera omnia Ioannis Pici Mirandulae Concordiaeque comitis*...). Pentru *Commento*, am utilizat în plus ediţia completă a lui E. Garin (*De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno. E scritti vari*, Florenţa, 1942), singura din care pasajele referitoare la Marsilio Ficino n-au fost expurgate. O bibliografie la zi despre Pico della Mirandola va putea fi găsită în cartea lui Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974. Sînt discutate îndeosebi împrejurările scrierii *Comentariului*, pp. 84 sq. (pentru textul *Comentariului*, v. *Opera*, I, pp. 898-923). *Cf.* şi studiul lui Edgar Wind, „Amor as a God of Death", în *Pagan Mysteries*, pp. 152-170, în special 154-157.
3. De Lubac, p. 85.
4. *Ibid.*, p. 85, nr. 2.
5. *Op.*, I, p. 897a-b.
6. *Ibid.*, p. 922a-b.
7. Ediţia E. Garin, pp. 466, 488, 499, 559.
8. Tema privind *concordia discors* dintre Plotin şi gnostici (pe care-i combate – cu procură, s-ar putea spune – în *Enneade*, II, 9 ; *cf.* articolul nostru „Le vol magique dans l'Antiquité tardive", în *Revue de l'Histoire des Religions*, 1981, pp. 57-66, unde problema e prezentată doar în

---

* „Era destul de mic de statură, cu trupul delicat şi uşor gîrbovit de amîndoi umerii. Vorbirea-i era şovăitoare, iar cînd îl rostea pe S se bîlbîia, dar fără nici o graţie ; avea picioarele, braţele, dar mai ales degetele lungi ; faţa trasă ; ceea ce-i dădea un aer mai blînd şi mai plăcut erau obrajii coloraţi, părul blond şi cîrlionţat ca o coroană deasupra frunţii."

datele ei esenţiale) este unul dintre subiectele preferate ale lui Hans Jonas, care-l discută în cea de-a doua parte din *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen, 1954; este, în realitate, prima parte din al doilea volum al lucrării, care n-a fost niciodată continuată) şi în cîteva alte studii publicate după aceea. Deşi a scris mai mult despre subiect, Jonas ne mărturisea în 1975 că nu mai credea să fie în măsură a-şi realiza visul de tinereţe, anume să scrie acea carte mult aşteptată în care avea să arate că Plotin este continuatorul metafizic al gnosticilor. În excelenta carte a lui Jonas *La Religion gnostique*, apărută recent în traducere franceză la Flammarion (1978), partea privitoare la Plotin a fost scoasă (*cf.* recenzia noastră la traducerea italiană din *Gnostic Religion*, în *Aevum*, 1976). Despre analogiile dintre mitologia gnostică şi gîndirea lui Plotin se va putea citi subtilul studiu al lui H.-Ch. Puech, „Position spirituelle et signification de Plotin", în *En quête de la gnose, I: La gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 55-82. În ceea ce priveşte teza lui Christoph Elsas, comentată şi acceptată în articolul nostru citat *supra*, anume că adversarii lui Plotin din *Enn.*, II, 9 şi *uiri noui* ai polemistului creştin Arnobius n-ar fi, în realitate, decît aceiaşi indivizi grupaţi în jurul discipolului lui Plotin, Amelius, n-am mai putea subscrie orbeşte la ea. În substanţă, adversarii lui Plotin profesează o doctrină care poartă urmele gnosticismului valentinian: ei cred că lumea şi creatorul ei sînt de domeniul răului şi că sufletul însuşi a suferit o cădere; pentru Plotin însuşi, creatorul cosmosului n-ar putea fi altfel decît bun, cosmosul necesar perfecţiunii întregului, iar sufletul lumii deasupra oricărei vicisitudini. Numai sufletele individuale decad. Totuşi, schema plotiniană a *procesiunii* Fiinţei (ceea ce se numeşte „schema alexandrină"), care este în acelaşi timp o pogorîre treptată a Intelectului către materie, ţine de un proces de *devoluţie* (termenul îi aparţine lui Hans Jonas) ce este tipic pentru sistemele gnostice „sirio-egiptene".

9. *Am.*, VII, 13.
10. *Cf.* Kristeller, *Il pensiero filosofico*, p. 210. Pico reia această formulă ficiniană în *Commento*, pp. 909b-910a.
11. *Th. Pl.*, III, 2; după Kristeller, pp. 102 sq., acest pasaj ficinian se bazează pe Plotin, *Enn.*, IV, 2, 1.
12. *Th. Pl.*, XIV.
13. *Commento* I, 11, p. 901a.
14. *Ibid.*, p. 901b.
15. *Ibid.*, III, 10, p. 919b.
16. Henri De Lubac, p. 308, n. 1, îndepărtează ipoteza: „O operă atît de importantă nu se poate în nici un caz explica prin motive de acest ordin."
17. *Comm.*, p. 920a.
18. *Ibid.*, p. 919b.
19. De Lubac, pp. 325-326.

20. *Ibid.*, p. 325
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, *Comm.*, p. 921a.
23. *Ibid.*, III, 10, p. 921a-b.
24. *Ibid.*, III, 8, *in Stanza*, IV, pp. 915b-917b.
25. *Ibid.*, p. 916b.
26. *Ibid.*, p. 917a.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 910a.
29. *Cf.* Wind, *op. cit.*, p. 154.
30. *Ibid.*, p. 155.
31. Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia III : Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, 1966 (1930), p. 454.
32. Operele italiene ale lui Bruno au fost editate în trei volume de către G. Gentile şi de V. Spampanato : *Opere italiane* (I : *Dialoghi metafisici*, con note di G. Gentile ; II : *Dialoghi morali*, con note di G. Gentile ; III : *Candelaio. Commedia*, con introd. e note di V. Spampanato), Bari, ediţia a II-a 1923-1925. Aceasta este ediţia pe care am utilizat-o. Dialogurile italiene au fost reeditate într-un volum, după ediţia Gentile, de Giovanni Aquilecchia, Florenţa, 1958, cu mai multe retipăriri succesive. Pentru operele latine, am utilizat retipărirea anastatică a ediţiei naţionale a lui Tocco, Vitelli, Imbriani şi Tallarigo : *Jordani Bruni Nolane Opera Latina conscripta, publicis sumptibus edita, Faksimile-Neudruck der Ausgabe. 1879-1891. Drei Bände in acht Teilen*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Vlg. Günther Holzboog, 1961-1962. Am consultat de asemenea, pentru dialogurile italiene, ediţia (incompletă) a lui A. Guzzo, Milano-Napoli, 1956. Pentru dialogul *De gl'heroici furori*, am utilizat de asemenea ediţia lui F. Flora, Torino, 1928 şi pe aceea a lui P.-H. Michel, Paris, 1954 (cu traducere franceză). Bibliografia referitoare la Giordano Bruno este imensă. Ne putem face o idee după *Bibliografia di Giordano Bruno e degli scritti ad esso attinenti (1582-1950)*, Florenţa, 1958, întocmită de V. Salvestrini (şi suplimentele ei). Am consultat o mulţime de lucrări ; reflectînd, se pare că operele cu adevărat importante despre Bruno nu sînt foarte numeroase. Citām cîteva dintre ele : Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli, 1949, o excelentă – dar tot incompletă – reconstituire a procesului lui Bruno ; Antonio Corsano, *Il pensiero di G.B. nel suo svolgimento storico*, Florenţa, 1940 (Biblioteca storica del Rinascimento), operă care, deşi foarte utilă, neglijează sistematic gîndirea magică şi mnemotehnica bruniană ; acelaşi defect este deopotrivă vizibil la interpreţi mai vechi ai Nolanului : Erminio Troilo, *La filosofia di G.B.*, 2 vol., Torino-Roma, 1907-1914 şi *Giordano Bruno*, Roma, 1918 ; Giovanni Gentile, *G.B. e il pensiero del Rinascimento*, Florenţa, 1920 ; Leonardo Olschki, *Giordano Bruno*, Bari, 1927 ; Edgar Papu,

Giordano Bruno. Viaţa şi opera, Bucureşti, 1947 ; Bertrando Spaventa, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, Veneţia, 1928 ; Augusto Guzzo, *I dialoghi di G.B.*, Torino, 1932 etc. Date foarte preţioase despre Bruno vor putea fi găsite la P.O. Kristeller (*Eight Philosopher of the Italian Renaissance*, Stanford, 1964) şi la E. Garin (*La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Richerhe e documenti*, Florenţa, 1961 şi *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Torino, 1966). De inspiraţie marxistă directă este opera lui Nicola Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Florenţa, 1955 ; de inspiraţie indirectă, cartea scrisă de Hélène Védrine, *La Conception de la nature chez G.B.*, Paris, Vrin, 1967. Foarte importantă rămîne cartea lui F.A. Yates, *Giordano Bruno and The Hermetic Tradition*, London, 1964, mai ales completată de observaţiile sale asupra lui Bruno conţinute în *The Art of Memory* şi, mai recent, în *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londra-Boston, 1975. Meritul incontestabil al autoarei este de a fi integrat opera lui Bruno în propriu-i context cultural ; pentru prima dată în istoria filozofiei moderne, Bruno nu mai este privit ca precursor neîndemînatic, grotesc şi „bacchantic" al gîndirii moderne, ci ca unul din reprezentanţii de marcă ai gîndirii renascentiste. Este vorba, în fond, de a-i aplica nişte categorii diferite şi de a-l măsura cu măsura unei alte epoci, iar istoricii ideilor nu vor putea fi niciodată suficient de recunoscători D-şoarei Yates pentru a le fi explicat cu răbdare diferenţa. Ceea ce n-o scuteşte de a fi aplicat eticheta de „hermetism" la tot felul de doctrine din Antichitatea tîrzie, de care hermetismul s-a slujit, desigur, dar care nu au deloc o origine „hermetică". Citatele din text şi din note urmează ediţiile lui Bruno menţionate la începutul acestei note. Pasajul privind interogatoriul din 30 mai 1592 este reprodus de Gentile, *Op. it.*, II, p. 211, n. 1.

33. Aceste date biografice sînt incontestabile. Se regăsesc în aproape toate lucrările citate *supra*, n. 32.
34. J.-R. Charbonnel, *L'Éthique de G.B. et le deuxième dialogue du* Spaccio… *Contribution à l'étude des conceptions morales de la Renaissance*, Paris, 1919, p. 35.
35. *Ibid.*, p. 276.
36. Henninger, art. citat, p. 44.
37. V. observaţia lui Keller, în *Le Soleil à la Renaissance*, pp. 63-64. Despre empireul infinit al lui Digges – idee care era, în fond, oarecum tradiţională –, *cf.* şi Debus, *op. cit.*, pp. 87-88.
38. *Cf.* Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, 1978 (1971), p. 412. Despre John Dee în general, v. Peter J. French, *John Dee : The World of an Elizabethan Magus*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972.
39. *Op. it.*, I, p. 21 (*Cena de le ceneri*, I).
40. *Ibid.* (*Cena…*, III) ; *cf. De docta ignorantia*, II, pp. 11-12.
41. *Op. cit.*, I, p. 92.

42. P. Ramus, *De religione christiana*, ed. de la Frankfurt, 1577, pp. 114-115, citat de Yates, *The Art of Memory*, p. 237.
43. Yates, *ibid.*, pp. 234-235.
44. *Ibid.*, p. 237.
45. *Ibid.*, p. 261.
46. *Cf. supra*, nota 38.
47. Yates, pp. 266 sq.
48. Citat de Yates, pp. 277-278.
49. G. Perkins Cantabrigensis, *Antidicsonus*, London 1584, p. 45, citat de Yates, pp. 274-275. În fond, Perkins avea mai multă dreptate decît crede D-şoara Yates ; e drept că la Pietro da Ravenna este vorba de o practică absolut inofensivă (el consideră că imaginea unei foste iubiri e deosebit de aptă de a fi înregistrată de memorie, datorită încărcăturii ei emoţionale). Cu toate acestea, la Bruno, tehnica asumă un caracter sistematic – dovadă, acest pasaj extrem de interesant din *Sigillus sigillorum* (*Op. lat.*, II, 2, pp. 166-167) : *Excitent ergo, quae comitante discursu, cogitatione fortique phantasia movent affectum, quibusque zelantes, contemnentes, amantes, odientes, maerentes, gaudentes, admirantes, et ad sensuum trutinam referentes, cum zeli, contemptus, amoris, odii, maeroris, gaudii, admirationis et scrutinii speciebus, cum memorandae rei forma efficimur. Porro fortiores atque vehementiores fortius consequentia quadam atque vehementus imprimunt* (21). *Has autem si vel tua vel rei concipiendae natura non adferat, industria citet affectus. In istis enim exercitatio nedum ad optimos pessimosque mores viam aperit, sed ad intelligentiam et (quantum per hominem fieri potest) omnium pro viribus eiusdem activitatem. Confirmatur hoc, quod populi et gentes, quibus promptior est libido et ira, sunt activiores ; et ex iisdem intense odientes et amantes apprime impios, aut si se se vertant quo divinus eos agat amor atque zelus, apprime religiosos habes, ubi idem materiale principium summam ad virtutem pariter proximum esse atque ad vitium potes agnoscere* (22). *Hunc amorem omnium affectuum, studiorum et affectuum parentem (qui proxime allata causa geminus est) daemonem magnum appellavit antiquitas, quem si tibi affabre consiliaveris, omni procul dubio nil tibi supererit difficile. Itaque, prout expedit, explicavimus, unde quasi per artem non solum rerum memoriam, sed et veritatem atque sapientiam per universum humanam possis assequi* (23).* Bruno

---

* „Să stîrnim aşadar acele lucruri care prin intermediul cuvîntului, al gîndului şi al fanteziei pun în mişcare emoţiile şi, prin acestea, noi care dorim, dispreţuim, iubim, urîm, ne întristăm, ne bucurăm, admirăm sau punem preţ pe simţuri, sub chipul dorinţei, dispreţului, iubirii, urii, întristării, bucuriei, admiraţiei, dobîndim imaginea acelui lucru pe care vrem să-l memorăm. Tocmai de aceea cei mai puternici şi mai înflăcăraţi obţin rezultate mai vii (21). Dacă însă natura ta sau a lucrului imaginat nu atinge

nu neagă că emotivitatea deschide calea moravurilor celor mai nobile ca şi celor mai perverse, dar este totuşi de părere că *toate* emoţiile – inclusiv cele ce ar putea fi considerate ca negative sau imorale – sînt favorabile mnemotehnicii.

49 bis. P.-H. Michel, după Sellers („Italian Books printed in England before, 1640", în *Transactions of the Bibliographical Society*, Londra, 1924), consideră fapt sigur că tipograful a fost John Charlewood, *Cf. Avant--propos* à Giordano Bruno, *Des fureurs héroiques*, Paris, Belles Lettres, 1954, p. 8.

50. Yates, p. 184.

51. *Ascl.*, IX ; *cf.* Ficino, *Op.*, II, p. 1865 ; Bruno, *Op. it.*, II, p. 180.

52. *Op. lat.*, II, 2, p. 133 ; în întregime pasajul sună aşa : *Primus praecipuusque pictor est phantasica virtus, praecipuus primusque poëta est in cogitativae virtutis adpulsu, vel conatus vel inditus noviter quidam enthusiasmus, quo vel divino vel huic simili quodam afflatu ad convenienter aliquid praesentandum excogitatum concitantur. Idem ad utrumque proximum est principium ; ideoque* philosophi sunt quodammodo pictores atque poëtae, *poëtae* pictores et philosophi, pictores philosophi et poëtae, *mutuoque veri poëtae, veri pictores et veri philosophi se diligunt et admirantur ; non est enim philosophus, nisi qui fingit et pingit, unde non temere illud : «intelligere est phantasmata speculari, et intellectus est vel phantasia vel non sine ipsa» ; non est pictor nisi quodammodo fingat et meditetur ; et sine quadam meditatione atque pictura poëta non est. Phantasiam ergo pictorem, cogitativam poëtam, rationem philosophum primum intelligito, qui quidem ita ordinantur et copulantur, ut actus consequentis ab actu praecedentis non absolvatur.*[*]

---

intensitatea de mai sus, atunci poţi suscita emoţiile prin sîrguinţă. Exerciţiul de acest fel deschide calea nu numai către cele superioare (virtuţi) şi cele inferioare (vicii), ci şi către înţelegere şi acţiune (atît cît poate fi la om), în raport cu forţa fiecăruia. Acest lucru este confirmat de faptul că acele popoare şi neamuri la care dorinţa sau ura sînt mai repezi sînt şi cele mai active : tot aşa stau lucrurile şi cu cei care urăsc sau iubesc cu ardoare, adică necredincioşii, sau cei pe care-i stăpîneşte dragostea şi pasiunea divină, adică religioşii ; de aici poţi recunoaşte că acelaşi principiu material este foarte aproape atît de virtutea cea mai înaltă, cît şi de viciu (22). Dintre toate trăirile, această dragoste, din care se nasc toate pasiunile şi emoţiile, a fost numită de antici „marele demon" ; pe care dacă tu vei şti cu pricepere să-l consulţi, nimic, fără îndoială, nu va mai fi dificil pentru tine. Astfel, după cum reiese, am explicat de unde şi prin ce meşteşug poţi dobîndi nu numai memoria unor lucruri, ci şi adevărul şi înţelepciunea omenească (23)."

* „Prima şi cea dintîi virtute a pictorului este fantezia ; prima şi cea dintîi virtute a poetului este imaginaţia ; fie străduinţa, fie entuziasmul – care este divin sau este ca un fel de suflu asemănător celui divin – îi stimulează să

53. Frances A. Yates, p. 253, traduce această expresie astfel : „a înţelege înseamnă a specula cu fantasme”. Dar verbul *speculari*, în expresia *intelligere est phantasmata speculari*, n-ar putea avea alt înţeles decît acela de „a contempla, a observa, a privi”. Într-adevăr, intelectul înţelege privind fantasmele proiectate pe ecranul simţului intern.
54. *Apud* Gombrich, *op. cit.*, p. 123.
55. Este vorba despre G. Agamben. Despre contextul dialogului, v. John Charles Nelson, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's „Eroici furori”*, New York, 1958. Va trebui convenit că titlul de *Avînturi eroice* aminteşte de numele sindromului *amor hereos* sau *heroycus*. Cu toate acestea, semnificaţia cuvîntului „erou” la Giordano Bruno – cel puţin în contextul acestui dalog – nu este semnificaţia neoplatoniciană curentă (o fiinţă din intermundii, un suflet superior dezincarnat, un fel de demon). Dimpotrivă, „eroul” lui Bruno este, aici, un personaj *uman* care poate manipula după voie fantasmele şi, prin acest procedeu care ţine în acelaşi timp de mnemotehnică şi de magie, poate să se ridice pînă la cunoaşterea lumii inteligibile. „Avîntul eroic” nu este deci un sindrom atrabiliar, ci o facultate specială care constă în canalizarea corectă a emotivităţii. Aceia care dispun de ea sînt „violenţii” (*cf. supra*, n. 49), capabili de o iubire şi de o ură intense ce le stimulează imaginaţia şi memoria. Ei sînt aceia care pot deveni „eroi”, adică pot cuceri acel acces la lumea noetică pe care „sfinţii” îl obţin prin graţie divină. Eroul se opune sfîntului şi, pentru Bruno, e preferabil să fii erou decît sfînt. De aceea, titlul de *Avînturi eroice* nu are nimic de-a face cu *amor hereos*.
56. *Cf.* articolul nostru „Le vol magique...”, deja citat.
57. Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofia del Renacimiento*, Buenos Aires, 1954 ; trad. it. *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Florenţa, 1970, p. 73.
58. E. Garin, *La cultura filosofica*, p. 703.
59. G. Gentile, *G.B. e il pensiero del Rinascimento*, p. 91.

înfăţişeze în chip convenabil ceva închipuit de ei. Acelaşi principiu le este comun amîndurora. De aceea, *filozofii sînt într-un fel pictori şi poeţi, poeţii sînt pictori şi filozofi, pictorii sînt filozofi şi poeţi*, iar adevăraţii pictori, adevăraţii poeţi, adevăraţii filozofi se iubesc unii pe alţii şi se admiră ; căci nu este filozof decît cel care imaginează şi pictează, de unde şi acea deloc întîmplătoare zicere : «a înţelege înseamnă a contempla fantasme, iar înţelegerea este fie fantezie, fie nu e deloc» ; nu este pictor care să nu imagineze şi să nu mediteze întrucîtva ; iar fără meditaţie şi fără pictură, poetul nu există. Aşadar înţelege că pictorul este fantezie, poetul imaginaţie, filozoful raţiune şi că ei astfel se unesc şi se coordonează, încît ce face unul nu poate fi despărţit de ce face altul.”

60. *Cf.* V. Spampanato, *L'antipetrarchismo di Giordano Bruno*, Milano, 1900.
61. *Cf.* H.-P. Duerr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildins und Zivilisation*, Frankfurt-am-Main, 1978, p. 73.
62. A. Sarno, „La genesi degli 'Eroici furori' di G.B.", în *Giornale critico della filosofia italiana*, Roma, 1920, pp. 158-172 ; *cf.* şi prefaţa lui F. Flora la ediţia sa din *De gl'heroici furori*, p. XX, care aprobă interpretarea lui Sarno.
63. *Candelaio, Comedia del Bruno Nolano, Academico di nulla Academia, detto il Fastidito. In Pariggi, Appresso Guglielmo Giuliano, Al Segno de l'Amicizia*, 1582 (*Op. it.*, III, 1923). Eroul comediei, un pictor (incult) pe nume Gio(va)n Bernardo, a fost identificat de către Spampanato (p. XXXII) cu pictorul napolitan Giovan Bernardo, elev al lui Andrea Sabatini, activ pînă la 1600 şi celebru la vremea lui. Cu toate acestea, n-ar trebui neglijat faptul că Gioan Bernardo este anagrama lui Giordano Bruno şi că acestuia îi place să se definească drept „pictor", un pictor filozof şi poet, a cărui pînză este pneuma, iar culorile-i sînt fantasmele. Trebuie precizat, în plus, că Bruno acceptă fără comentariu, în operele lui de magie, aceeaşi scolastică ficiniană pe care-o ironizează în *Candelaio*. Va fi suficient să cităm aici această definiţie a spiritului (*Theses de Magia*, XII, *Op. lat.*, III, p. 462) : *Anima per se et immediate non est obligata corpori, sed mediante spiritu, hoc est subtilissima quadam substantia corporea, quae quodammodo media inter substantiam animales est et elementarem ; ratio vero istius nexus est, qui ipsa non est omnino substantia immaterialis.** Şi încă această definiţie a spiritului universal (*De Magia, ibid.*, pp. 408-409) : *Et ex harum rerum experientia, aliis praetermissis rationibus, manifestum est omnem animam et spiritum habere quandam continuitatem cum spiritum universi, ut non solum ibi intelligatur esse et includi, ubi sentit, ubi vivificat, sed etiam et immensum per suam essentiam et substantiam sit diffusus, ut multi Platonicorum et Pythagoricorum senserunt* [...]. *Porro animus ipse cum sua virtute praesens est quodammodo universo, utpote talis substantia, quae non est inclusa corpori per ipsam viventi, quamvis eidem obligata, adstricta. Itaque certis remotis impedimentis, statim subitoque praesentes habet species remotissimas, quae non per motum illi coniunguntur, ut nemo inficiabitur ; ergo et per praesentiam quandam.*** (Dar

---

* „Sufletul nu este prin el însuşi şi nemijlocit legat de trup, ci prin intermediul spiritului, adică prin acea foarte subtilă substanţă corporală care este într-un fel media între substanţa animală şi cea elementară ; legătura acestora este însă raţiunea, care ea însăşi nu este pe de-a-ntregul o substanţă imaterială."

** „Şi din experienţa acestor lucruri, deoparte lăsînd alte motive, reiese limpede că orice suflet şi orice spirit are un fel de legătură continuă cu spiritul

el crede, de pildă, că un nas nou poate fi transplantat şi că transplantul reuşeşte prin puterea sufletului.)

64. Jacques du Fouilloux, *La Vénerie et l'adolescence*, editat de Gunnar Tilander, Karlshamn, 1967. În afară de foarte numeroasele ediţii franceze care s-au succedat fără întrerupere pînă la 1650, lucrarea a fost tradusă în germană, engleză şi italiană. Adesea imitată, a căzut în desuetudine după publicarea, în 1655, a cărţii lui Robert de Salnove, *Vénerie royale*.
65. *Complainte du cerf à monsieur du Fouilloux*, de Guillaume Bouchet, pp. 180-183, Tilander.
66. Acest sonet a primit foarte numeroase interpretări. Cităm doar cîteva : Olschki, pp. 96-97 ; Spaventa, pp. 224-225 ; Guzzo, pp. 153-155 ; Garin, în *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1945, pp. 198 şi 210-211 ; Papu, pp. 98-100 ; Badaloni, pp. 54-63 etc.
67. *Sciolto dalli nodi de' perturbati sensi* ; expresia, care seamănă cu aceea a polemistului creştin Arnobius (secolul al IV-lea), *liberati e nodis membrorum*, pare a urca pînă la *Oracolele chaldeene* ale lui Iulian Teurgul (*cf.* articolul nostru „Le vol magique...").
68. Este interpretarea lui F.A. Yates, *The Art of Memory*, pp. 258-259. Ea se referă la *Sigillus sigillorum*, *Op. lat.*, II, 2, pp. 190-191. În acest pasaj, Bruno vorbeşte efectiv de Sfîntul Toma, de Zoroastru şi de Sfîntul Pavel, dar nu afirmă că este ca ei ; îi dă drept exemple de persoane care au realizat forma supremă a extazului, aceea în care *imaginatum coelum* (lumea inteligibilă aşa cum este ea imaginată de operator în cursul practicii sale de manipulare a fantasmelor) corespunde realităţii transcendentale. Cu toate acestea, două pagini mai încolo (p. 193), Bruno pare să se refere la el însuşi cînd scrie : *Ego eum, qui timet a corporeis, numquam divinis fuisse coniunctum facile crediderim ; vere enim sapiens et virtuosus, cum dolorem non sentiat, est perfecte (ut praesentis vitae conditio ferre potest) beatus, si rem rationis oculto velis aspicere.** Aceasta explică probabil indiferenţa sa în faţa condamnării la moarte.

---

universal, aşa încît nu numai că se află şi este inclus acolo unde simte şi vieţuieşte, ci, prin esenţa şi substanţa sa, se află răspîndit în necuprins, după cum au intuit mulţi platonicieni şi pitagoreici (...). Aşadar sufletul însuşi cu virtuţile sale este prezent oarecum în univers, ca şi acea substanţă care nu este prin ea însăşi inclusă în trupul viu, deşi este legată de el. O dată înlăturate piedicile sigure, pe loc şi pe neaşteptate are în preajmă-i chipuri foarte îndepărtate, care nu se unesc cu el prin acea mişcare, astfel ca nici unul să nu se îmbibe nici chiar prin simpla prezenţă a celuilalt."

* „Pe temătorul de cele corporale eu unul nu l-am crezut lesne nicicînd că a fost unit cu cele divine ; căci cel realmente înţelept şi virtuos, fiindcă nu simte durerea, este perfect (atît cît poate îngădui condiţia vieţii prezente) fericit, dacă vrei să vezi rostul raţiunii ascunse."

69. *Cf.* Sophie Lunais, *Recherches sur la Lune*, I, Leiden, 1978, pp. 122 sq.
70. *Cf.* F.A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London-Boston, 1975, p. 85.
71. *Cf.* articolul nostru „*Inter lunam terrasque*... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco", în G. Piccalugo (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma, 1980, acum în volumul *Iter in silvis*, I, pp. 53-76.
72. *Cf.* J. Festugière, *La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^{e} siècle*, Paris, 1941.
73. *Cf.* Maurice Magendie, *La Politesse mondaine et les théories de l'honêteté en France au XVII^{e} siècle*, Paris, Slatkine, 1925, vol. I, p. 271 ; Émile Picot, *Les Français italianisants au XV^{e} siècle*, Paris, 1906-1907, 2 vol. ; Édouard Bourciez, *Les Moeurs polies et la littérature de Cour sous Henri II*, Paris, Slatkine, 1886.
74. *Cf.* Georg Weise, *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli, 1961, vol. II, p. 104.
75. *Ibid.*, pp. 52-103.
76. *Ibid.*, p. 105.
77. *Ibid.*, p. 49.
78. *Ibid.*, pp. 76-77.
79. *Cf.* H. Champion, *Histoire poétique du XVI^{e} siècle*, Paris, 1923, vol. I, p. 167, citat de G. Weise, II, p. 45. J. Festugière pune acest fenomen pe seama traducerilor de *romans courtois* din Evul Mediu : „Succesul lor a fost atît de mare încît, din nou, *Cours d'amour* se instituiră în anturajul lui Francisc I şi al lui Henric al II-lea, împreună cu codul manierelor elegante şi toată jurisprudenţa amoroasă atît de scumpă doamnelor din Evul Mediu" (p. 3). Cît despre G. Weise, el omite să stabilească legătura genetică, totuşi evidentă, dintre platonismul ficinian şi poezia de dragoste franceză din secolul al XVI-lea.
80. Yates, *Astraea*, p. 52.
81. *Ibid.*, p. 77.
82. *Ibid.*, p. 73.
83. *Ibid.*
84. *Ibid.*, pp. 78 sq.
85. *Ibid.*, p. 76.
86. *Ibid.*, pp. 76-77.
87. *Ibid.*
88. *Ibid.*, pp. 94-96.
89. Biserica lunară (şi Cristos solar) reprezintă o tradiţie cabalistică (*cf.* François Secret, în *Le Soleil à la Renaissance*, p. 225).
90. Bruno, *Op. it.*, II, p. 479, n. 1 şi p. 481, n. 1. Despre simbolismul lui Circe, v. acum articolul meu „Giordano Bruno tra la Montagna di Circe e il Fiume delle Dame Leggiadri", în Aldo Audisio – Rinaldo Rinaldi (ed.), *Montagna e letteratura*, Torino, 1983, pp. 71-75.

91. Figura lui Circe este foarte importantă în mnemotehnica bruniană. Apare în ea cel puţin de patru ori. Mai întîi în *Sigillus sigillorum*, 30, *Op. lat.*, II, 2, p. 171 : *A Circaeis demum veluti poculis abstinentes, caveamus ne animus a sensibilibus speciebus illectus, ita sui in ipsi fixionem faciat, ut intelligibilis vitae privetur dilitiis, vinoque affectuum corporeorum et vulgaris authoritatis* […] *ebrius, perpetuo in praesumtuosos, ignorantiae domicilium titubando pernoctet, ibidemque turbatae phantasiae velut insomniis exagitatus, amissis connatis alis intelligentiae, promet, et Protei contemplatus vultum, nunquam concinne formatam, in qua conquiescat, speciem inveniat.** Aceasta reprezintă, de altfel, explicaţia figurii lui Circe în *De gl'heroici furori*. Fireşte, ea poate avea o altă funcţie tehnică, în ansamblul Artei memoriei bruniene. În *Triginta Sigillorum Explicatio* (*ibid.*, pp. 148-149), ea dă numele uneia dintre „peceţi" – care sînt nişte dispuneri spaţiale ale fantasmelor şi, probabil, figuri de meditaţie în acelaşi timp : *Circaeorum camporum, hortorum et antrorum, vicesimisexti videlicet sigilii, explicatio.*** Cele patru cîmpuri reprezintă cele patru însuşiri (cald-rece-uscat-umed). *Sigillum istum hoc in aenigmate quandoque implicavimus****, adaugă Bruno. O a treia oară, Circe apare în *Aenigma et Paradigma* care deschid *Ars Brevis alia*, aceasta urmînd după *Ars Memoriae* şi *Ars Brevis*, integrate în *De Umbris idearum*, dedicată lui Henric al II-lea (*Op. lat.*, II, pp. 170-172). Semnificaţia pe care o are aici Circe este aceeaşi ca în cea de-a 26-a „pecete" din *XXX sigil. Explicatio :*
Coge potens Circe succos tibi in atria septem
Quaeque sit et species in genus acta suum.
*Hinc medica Circe brevissimo levique studio memoriae inscriptas affixas habet simplicium omnium qualitates, et qualitatum gradus***** (p. 171).

* „În sfîrşit, ca şi cum ne-am feri de băuturile Circei, să ne păzim ca nu cumva sufletul nostru, amăgit de lumea sensibilă, să se fixeze în aceasta şi să fie păgubit de plăcerile vieţii inteligibile ; şi îmbătat de vinul senzaţiilor corporale şi vulgare, să-şi petreacă nopţile bîjbîind mereu în presupuneri şi ignoranţă ; şi tot acolo să se trezească, chinuit de fantasme tulburi ca de nişte coşmaruri, după ce şi-a pierdut aripile înnăscute ale inteligenţei ; şi după ce a contemplat feţele lui Proteu, să nu găsească niciodată chipul plăcut la vedere în care să-şi afle liniştea."

** „Explicaţia celui de-al douăzeci şi şaselea sigiliu, adică cel al cîmpurilor, grădinilor şi peşterilor Circei."

*** „Sigiliul acesta l-am implicat, totuşi, în enigma de faţă."

**** „Adună-ţi, puternică Circe, în sălile tale şapte licori
Şi fiecare chip să fie făcut în felul său.
De aici, printr-un efort foarte rapid şi uşor al memoriei, vrăjitoarea Circe îşi are fixate calităţile tuturor lucrurilor simple, precum şi nuanţele acestor calităţi."

În sfîrşit, Circe este personajul principal în dialogul *Cantus Circaeus (ad eam memoriae praxim ordinatus quam ipse Iudiciariam appellot). Ad altissimum Principem Henricum d'Angoulesme magnum Galliarum Priorem, in Provincia Regis locumtenentem… Parisiis, Apud Aegidium Gillium, via S. Ioannis Lateranensis, sub trium coronarum signo*, 1582 (*Op. lat.*, II, pp. 179-210). Acest pasaj al dialogului dintre Circe şi Moeris este foarte interesant, pentru că o caracterizează cum nu se poate mai bine pe zeiţa Diana : *Te appello ; Quam Hecaten, Latonam, Dianam, Phaeben, Lucinam, Triviam, Tergeminam, Deamque Triformem dicimus. Si agilis, omnivaga, pulcherrima, lara, candida, casta, innupta, verecunda, pia, misericors, et intemerata. Iaculatrix, honesta, animosa venatrix, regina caeli, manium gubernatrix, dea noctis, rectrix elementorum, terra nutrix, animantium lactatrix, maris domina, roris mater, aëris nutrix, custos nemorum, sylvarum dominatrix, tartari dominatrix, larvarum potentissima insectatrix, consors Apollinis.*[*] (p. 188). Se va observa că e vorba de o adevărată litanie a Dianei, în stilul litaniilor Fecioarei. De vreme ce Bruno inventase deja în 1582 acest cult al Dianei, nu putea decît să se bucure întîlnind în Anglia o întreagă şcoală care venera aceeaşi zeiţă. De aceea, dialogul *De gl'heroici furori* n-ar putea fi interpretat pur şi simplu ca o alegorie elisabetană ; alte semnificaţii, mai subtile, intră de asemenea în joc (v. şi art. citat mai înainte, n. 90).

Capitolul IV

1. V. articolul nostru „*Magia spirituale e magia demonica*”, p. 400, n. 118.
2. *Amatus*, „iubit”, şi *amans*, „cel ce iubeşte”, sînt nişte termeni generici desemnînd cele două sexe. *Cf. supra*, n. 72 la cap. III.
3. Eroii sînt fiinţe pneumatice superioare demonilor ; *cf. infra*, cap. VII, 1.
4. Despre rozicrucieni se va putea consulta, cu prudenţă, lucrarea (bună pentru partea istorică, dar prea generală în rest) a lui Paul Arnold, *La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie. Essai de synthèse historique*, Paris, 1970 şi mai ales Frances A. Yates, *La Lumière des Rose-Croix*, trad. fr., Paris, 1978, şi ea destul de generică. Cît despre paternitatea manifestelor rozicruciene, nu e nici o îndoială că ele au fost

---

* „Pe tine te chem, pe care (te numim) Hecate, Latona, Diana, Phoebe, Lucina, Trivia, Tergermina, Zeiţa triformă. Atît de uşoară, atotrătăcitoare, preafrumoasă, luminoasă, albă, castă, nenuntită, sfioasă, pioasă, miloasă şi neprihănită. Aruncătoarea de suliţă, cinstită, vînător curajos, crăiasa cerului, călăuza manilor, zeiţa nopţii, regina elementelor, glie hrănitoare, doica făpturilor însufleţite, stăpîna mării, mamă şi rouă, doica văzduhului, paza dumbrăvilor, doamna pădurilor, îmblînzitoarea Tartarului, răzbunătoarea duhurilor, sora lui Apollon.”

redactate de cercul de prieteni ai lui Johann Valentin Andreae şi că acesta a fost creierul lor.

5. *Theses de Magia*, t. LVI, *Op. lat.*, III, p. 491. Expresia *daemon magnus* provine din *Comentariul la Symposion* al lui Ficino şi a fost conştiincios transmisă de toată tradiţia ficiniană, începînd cu Pico della Mirandola.
6. V. Edgar Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, pp. 126-140 şi I.P. Culianu, „Religione e accrescimento del potere", în G. Romanato-R.G. Lombardo-I.P. Culianu, *Religione e potere*, Torino, 1981, pp. 153-252, în special pp. 182-185.
7. Bruno reacţionează aici împotriva teoriilor renascentiste ale frumuseţii, care ar consta într-o anumită *proportio* a părţilor corpului (Agnolo Firenzuola etc.). El le opune ideea că frumuseţea este o categorie subiectivă care depinde de anumite date transcendentale. În această privinţă, nu face decît să urmeze poziţia lui Ficino şi a altor platonicieni renascentişti, fără să insiste totuşi asupra corespondenţelor astrologice care determină atracţia dintre persoane.
8. Despre practicile taoiste, *cf.* Henri Maspero, „Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne", în *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 467-589, şi Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China. A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from circa 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden, 1961, trad. fr. *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971.
9. V. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1977, p. 253 sq.
10. *Cf.* A. Coudert, „Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the XVIIth Century", în *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften (Studia Leibniziana*, nr. 7), Wiesbaden, 1978, p. 63.
11. *Ibid.*, p. 64.
12. *Ibid.*, pp. 63 sq.
13. *Ibid.*, p. 63.
14. Am crezut, odinioară, că era vorba aici de expresia unei *coincidentia oppositorum* (*cf. Motivul „coincidentia oppositorum" la Giordano Bruno*, comunicare prezentată în noiembrie 1970 la Universitatea din Bucureşti, inedită), cu atît mai mult cu cît aceasta este generos ilustrată de toate operele filozofice ale lui Bruno. Această interpretare era totuşi prea influenţată de lectura cărţii lui Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*. Prezenţa oximoronului în poeziile lui Bruno se explică mai curînd ca indice al unei tehnici şi al unei practici de ordin magic. Nu e vorba de figuri de stil, ci de nişte descrieri *concrete* de operaţiuni psihice dirijate.
15. Bineînţeles, analogia dintre magician şi analist trebuie luată *cum grano salis*.

Capitolul V

1. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, pp. 82-83.
2. V. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, pp. 130 sq.
3. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951, *passim*.
4. V. articolul nostru „Magia spirituale”, p. 390, n. 85.
5. V. G. Verbeke, *op. cit.*, p. 53.
6. *Ibid.*, p. 55.
7. Despre care ne informează Cicero, *De divinatione*, I, 3, 6.
8. *Ibid.*, I, 30, 63.
9. *Ibid.*, I, 51, 115.
10. *Ibid.*, I, 19, 37.
11. *Cf.* G. Verbeke, pp. 267 sq., cu o listă de autori care înregistrează fenomenul.
12. *Ibid.*, p. 327 ; *cf.* şi „Magia spirituale”, p. 391.
13. Tratatul *De (in)somniis* de Synesius este tradus în tomul II al operei lui Ficino. Ediţia modernă a acestei scrieri i se datorează lui Nicola Terzaghi (*Synesii Cyreniensis Opuscula. Nicolaus Terzaghi recensuit*, Roma, 1944, pp. 143-187 ; text grec, fără traducere). Ea este superioară aceleia din *Patrologia Graeca*, LXVI (cu traducere latină).
14. *Cf.* Verbeke, p. 32.
15. *Ibid.*, p. 76.
16. *Ibid.*, p. 161.
17. Epictet, *Diss.*, III, 2, 20.
18. Scrierea *De vita coelitus comparanda* a fost terminată cîteva luni după traducerea tratatului *Despre vise* al lui Synesius. Aceasta (*Op.*, II, pp. 1968 sq.) i-a fost dedicată lui Piero de' Medici la 15 aprilie 1489, în timp ce data dedicaţiei de la *De vita coelitus comp.* este 10 iulie 1489.
19. Synesius, *Peri enhypniôn*, IV (134a sq.), p. 149, 16 sq (Terzaghi).
20. *Ibid.*
21. Acest lucru este deopotrivă valabil pentru neoplatonicianul Iamblichus, *Despre Misterele din Egipt*, III, 14.
22. Synesius, *De somniis*, 135d-136a, pp. 152, 17-53, 5 (Terzaghi).
23. *Cf.* articolul nostru „Inter lunam terrasque...”, deja citat.
24. *De defectu oraculorum*, 41, 432f sq.
25. *De somniis*, 137.
26. *Ibid.*, 134-135.
27. Michel Foucault, „La prose du monde”, în *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, pp. 32-59.
28. Synesius, *De somniis*, 132b-c, p. 147, 1-7 (Terzagi).
29. *Ibid.*, 134
30. Nicolaus Cusanus, *Idiota triumphans*, III ; *De mente*, 5.
31. *Vita coel. comp.*, XV.

32. Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vol., ed. Albert Henrichs, Stuttgart, 1973-74.
33. *Cf.* H.D. Betz, „The Delphic Maxim 'Know Yourself' in the Greek Magical Papyri", în *History of Religions*, nr. 21 (1981), 2, pp. 156-171.
34. Ediţie arabă de H. Ritter, *Stud. Bibl. Warburg*, XII, 1933 ; traducere germană de Hellmut Ritter şi Martin Plessner, „«Picatrix». Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magrītī", *Studies of the Warburg Institute*, nr. 27, 1962 ; primele două din cele patru cărţi din *Picatrix*, după o traducere franceză din latineşte, al cărei cel mai vechi ms. urcă pînă al 1739, sînt cuprinse în culegerea lui Sylvain Matton, *La Magie arabe traditionnelle*, Paris, Retz, 1976, pp. 245 sq. Misteriosul nume de „Picatrix" este, poate, o deformare de la Buqratis, menţionat în text ca traducător al unui tratat despre talismane redactat de Kriton ; e vorba, foarte probabil, de medicul grec Hipocrate, a cărui autoritate era susceptibilă de a garanta prestigiul operelor de acest gen.
35. V. ediţia tratatelor ficiniene *De vita* a lui M. Plessner şi recenzia noastră din *Aevum*, nr. 54 (1980), p. 397a-b.
36. *Cf.* S. Matton, *La Magie arabe traditionnelle*, p. 71 ; text *ibid.*, pp. 72 sq.
37. *Cf.* Synesius, *De somniis*, în Ficino, *Opera*, II, p. 1969.
38. *Cf.* A. Coudert, art. citat, p. 59. E vorba, în speţă, de opera lui Franciscus Mercurius van Helmont, pentru care literele alfabetului ebraic reprezentau nişte diagrame fonetice indicînd poziţia limbii în articularea sunetelor (*ibid.*). O teorie similară a fost avansată în ceea ce priveşte alfabetul sanscrit *devānāgarī*.
39. *Cf. supra*, nota 6 la cap. IV.
40. *Cf.* art. nostru „Iatroi kai manteis", unde această teorie este discutată din punct de vedere al aplicabilităţii ei la cazul extaticilor greci.
41. *Tomo Primo delle divine Lettere*, p. 8r.
42. *Vita coel.*, III ; *cf. Picatrix*, p. 171, 7 (Ritter-Plessner).
43. *Cf.* „Magia spirituale", art. citat.
44. V. P. Arnold, *op. cit.*
45. Walker, *op. cit.*, pp. 203 sq.
46. *Ibid.*, pp. 54-145. Pentru Agrippa, se poate încă utiliza traducerea franceză a lui K.F. Gaboriau, a 5-a ediţie în patru volume, *La Philosophie occulte*, Paris, 1979. O ediţie practică în germană modernă este aceea a lui Kurt Benesch, H. Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Die magischen Werken*, Wiesbaden, 1976, 1982[2].

Capitolul VI

1. Adjectivul „celest" (*coelestis*) înseamnă aici „eterat" sau „chintesenţial", fiindcă eterul era substanţa cerului. Să ne amintim că pneuma umană este de aceeaşi natură.

2. Psellos, „Comentariu la *Oracolele chaldeene*", *Patrologia Graeca* 122, col. 1129-1132a; în *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, text stabilit şi tradus de Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 168-169.
3. *Cf.* Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Cairo, 1956, p. 178.
4. *Cf.* G. Durand, „L'univers du symbole", în *Revue des Sciences Religieuses*, nr. 49 (1975), 3, 8-9.
5. S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London, 1935, p. 243a.
6. *Ibid.*
7. R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New Interpretation of Greek, Roman, and kindred Evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge, 1951. Interpretările lui Onians au fost criticate de mai mulţi savanţi.
8. A. Olerud, *op. cit.*
9. *Op. cit.*
10. Onians, pp. 119 sq.
11. Olerud, p. 23.
12. *Ibid.*, p. 23.
13. Din pricina unui dat anatomic obiectiv (asociat cu elemente de divinaţie), ficatul avînd o suprafaţă netedă şi lucie ce ar permite „viziunilor" să se reflecteze.
14. „Hermetis Trismegisti Iatromathematica (Hoc est, Medicinae cum Mathematica coniunctio) ad Ammonem Aegyptum conscripta, interprete Ioanne Stadio Leonnouthesio", în Ioannis Hasfurti, *De cognoscendis et medendis morbis*, *op. cit.*, f. 113r.
15. *Ibid.*, f. 113v.
16. Un exemplu destul de întins de combinaţii iatromatematice avînd legătură cu omul flebotomic se regăseşte la Hasfurt, *op. cit.*, f. 5r-8v.
17. J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Paris, Flammarion 1980^2, p. 50.
18. *Proinde necessarium est meminisse Arietem praeesse capiti atque faciei, Taurum collo, Geminos brachiis atque humeris, Cancrum pectori* etc., pînă la: *Pisces pedibus*[*].
19. *Cf.* nota 16, *supra*.
20. Farmecele erotice la care pare să se refere Ficino erau de origine populară. Abatele Trithemius vorbeşte despre ele în scrierea sa *Antipalus maleficiorum*, indicînd de asemenea nişte leacuri destul de ciudate,

* „Apoi este necesar să ne amintim că berbecul se remarcă prin cap şi faţă, taurul prin gît, gemenii prin braţe şi umeri, cancerul prin piept (...), peştii prin picioare."

luate din magia medievală. Farmecele şi leacurile sînt confirmate de napolitanul G.B. Porta ; *cf.* W.-E. Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlin, 1956, pp. 316 sq. Wolfgang Hildebrand a adaptat, în *Magia naturalis : Das ist Kunst und Wunderbuch* (Darmstadt, 1610), reţetele lui Porta, care reintră în literatura populară (în Germania, sub forma a ceea ce Peuckert numeşte *magische Hausväterliteratur* – expresie intraductibilă, indicînd acele repertorii de informaţii astrologice, meteorologice, medicale etc., indispensabile ţăranilor europeni „capi de familie" pînă la începutul secolului XX).

21. V. Anexa VI.
22. După M. Plessner, e vorba de piatra numită în persană *firuzağ*, care este turcoazul, nu safirul. Exemplul este împrumutat din *Picatrix*, pp. 120, 14 sq. (Ritter-Plessner).
23. *Cf. La Magie traditionnelle*, p. 311.
24. *Picatrix*, cartea II, *ibid.*
25. *Picatrix*, tradus de J. Seznec, *op. cit.*, p. 53.

Capitolul VII

1. Pentru calitatea planşelor, recomandăm ediţia engleză din Émile Grillot de Givry, *Le Musée des Sorciers, Mages et Alchimistes* (Paris, 1929) : *Illustrated Anthology of Sorcery, Magic and Alchemy*, New York, 1973 ; iconologia referitoare la demoni este analizată în capodopera lui Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique* (1955), Paris, Flammarion, 1981.
2. H. Lewy, *op. cit.*, p. 246.
3. *Or. chald.*, fr. 144, p. 102 (des Places).
4. Despre *Iynges*, v. Lewy, pp. 1322-135.
5. *Ibid.*, p. 4.
6. *Ibid.*, pp. 190-192.
7. *Ibid.*, pp. 252-254.
8. *Or. chald.*, fr. 90, p. 88 (des Places). Am modificat uşor traducerea. Aceiaşi *chthonioi kynes* reapar şi într-un alt fragment (91, p. 89), alături de cîinii aerieni şi acvatici.
9. Lewy, pp. 289-292. Practica este anterioară *Oracolelor*, este menţionată de Plutarh (*cf.* Culianu, „Inter lunam terrasque…"). Cît despre statuete, erau plămădite din pămînt de trei culori (roşu, alb, negru), simbolizînd eterul de foc, aerul alb şi pămîntul negru. Ca liant se folosea grăsimea de vultur şi de corb. Reprezentau un vultur şi un şarpe. Pentru statuile Hecatei se folosea ceară de trei culori ; firele roşii, albe şi negre făceau parte din arsenalul magiei. Este destul de remarcabil că în România se păstrează încă obiceiul de a oferi, la 1 martie, mărţişoare agăţate de două fire, alb şi roşu, împletite. La 1 aprilie, firele sînt agăţate de pomii

care încep să înverzească. E vorba de supraviețuirea unui obicei roman de primăvară, care consta în suspendarea unor *oscilla* – mici figurine – în arbori. Firele bicolore au probabil o valoare apotropaică.

10. Urmăm traducerea latină a lui Marsilio Ficino, II, p. 1879. Pentru o traducere modernă, v. Jamblique, *Les Mystères D'Égypte*, text stabilit şi tradus de Édouard des Places, Paris, Belles Lettres, 1966.
11. *Cf.* Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901, p. 125 ; şi de asemenea Henry Charles Lea, *Materials toward a History of Witchcraft* (ed. Arthur C. Howland, introd. George Lincoln Burr), 3 vol., New York-London, 1957 (ediţia I-a 1939), vol. I, p. 272 (citat de aici înainte ca Lea, fără indicaţie de volum, căci paginile sînt numerotate în continuare, de la 1 la 1548).
12. Lea, pp. 288-289.
13. *Ibid.*, p. 553.
14. *Ibid.*, p. 563, *De Magorum Daemonomania*, Basel, 1581.
15. Hansen, *Quellen*, pp. 197-198 ; Lea, p. 302.
16. Lea, pp. 922, 926.
17. Johann Klein, *Examen juridicum…*, pref., n. 3-4, citat de Lea, p. 929.
18. Lea, pp. 919-921.
19. Remy, *Daemonolatreia*, I. 6, n. 7-13, după Lea, p. 917.
20. Citat de H.P. Duerr, *Traumzeit*, p. 65. Pentru de Lancre, sodomia era forma de relaţie erotică preferată de diavol. *Cf.* Jacques Finné, *Érotisme et sorcellerie*, Paris, Verviers, 1972, pp. 167-168.
21. *Ibid.*, p. 262, n. 30. Încă o dată, Giordano Bruno e cel care ne informează despre existenţa unei practici de magie erotică (populară) care aruncă o lumină neaşteptată asupra practicilor înseşi ale vrăjitoarelor. Reproducem aici pasajul respectiv, fără să-l alterăm (*Op. lat.*, II, p. 187 ; e vorba de *Sigillus sigillorum*, 45 ; *De undecima contractionis specie*, „contracţiile" fiind nişte fenomene spirituale al căror efect putea fi pozitiv sau negativ) : „Se adaugă [la lista contracţiilor spiritului] o speţă condamnabilă de contracţiune, ce se întîmplă la oamenii inculţi, murdari şi ipocriţi, a căror bilă neagră, mai abundentă şi mai groasă decît consimte natura, e pricină a producerii de voluptăţi şi de legături veneriene, ca şi de aşa-zise revelaţii zădarnice şi bestiale, provenind din perturbarea fanteziei lor porcine […]. Între aceste persoane bestiale, sînt unele care se hrănesc cu ierburi crude şi aspre şi cu legume care umflă şi, ungîndu-se cu grăsime de copil, se expun goale, în linişte a nopţii, aerului răcoros. Se întîmplă că fierbinţeala produsă de împrejurările amintite se întoarce către interiorul trupului lor, iar grăsimea le pătrunde în porii pielii. Astfel, receptaculele dorinţei carnale se umplu cu uşurinţă şi produc încet o sămînţă artificială [adică emisă în afara acuplării sexuale]. Stimulate de meditaţii veneriene pricinuite de intenţia lor iniţială şi de toate aceste procedee, ele ajung la o stare slabă de

excitare, în care cred că ruminaţiile lor fantastice sînt acţiuni adevărate şi reale. Aceasta durează toată noaptea, timp în care elimină acea umflare libidinală şi sucul, din care nu mai rămîne nimic cînd se trezesc. Dar ele sînt convinse că au petrecut cu adevărat noaptea într-o acuplare voluptuoasă cu un bărbat sau cu o femeie. Şi este verosimil şi conform naturii să fi încercat între timp o plăcere [fantastică] foarte puternică. Căci emisia seminală nu s-a maturizat de-a lungul unui act sexual ordinar, ci s-a produs mai tîrziu şi mai lent, trupul fiind în stare de repaos, numai prin mişcarea imaginaţiei, umflarea trecătoare şi umoarea externă pătrunzînd continuu prin canalele libidinale." Acest pasaj pare să confirme ideea că mulţi „vrăjitori" nu căutau, prin absorbţia cutanată a halucinogenelor, decît plăceri sexuale. Mărturia lui Bruno, ignorată pînă acum, serveşte la verificarea ipotezelor asupra vrăjitoriei pe care le avansăm în această carte (*cf. infra*, Anexa VII).

22. Nider, *Formicarius*, V, 3, *apud* Lea, p. 261.
23. Lea, p. 244.
24. *Ibid.*, p. 187.
25. *Ibid.*, pp. 179-180.
26. *Ibid.*, p. 181, citînd pseudo-Augustin, *Liber de Spiritu et Anima*, cap. XXVIII.
27. *Ibid.*, p. 187, citînd Toma d'Aquino, *Quaestio unica de spiritualibus creaturis*, 2, *ad* 14.
28. *Ibid.*, pp. 260-261, citînd Nider, *Formicarius*, II, 4.
29. Hansen, *Quellen*, p. 196.
30. *Ibid.*, p. 199.
31. *Cf.* Isidore Teirlink, *Flora Magica. De plant in de tooverwereld*, Anvers, 1930, pp. 21-23 (şase reţete diferite).
32. *Ibid.*, pp. 86 şi 90.
33. *Ibid.*, p. 46.
34. Datorăm aceste informaţii D-lui profesor Van Os, care a predat farmacologia la Universitatea din Groningen. El a avut de asemenea amabilitatea de a ne da nişte elemente bibliografice în acest domeniu (mai ales Richard Evans Schultes – Albert Hofmann, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield, Illinois, 1973). Alcaloizii conţinuţi în solanacee se deosebesc de alcaloizii conţinuţi în plantele halucinogene din Mexic şi din America de Sud prin însuşirea lor de a fi absorbite prin piele. Dimpotrivă, cei din urmă se caracterizează prin prezenţa, în structura lor chimică, a unui grup numit *indol*, care nu pătrunde prin piele. Aceasta explică obiceiurile diferite ale vrăjitorilor europeni faţă de şamanii din America centrală şi meridională.
35. V. Michael J. Harner, „The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft", în M.J. Harner (ed.), *Halucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, 1973, pp. 125-150.

36. V. poziţia lui Harner şi a lui Duerr, *op. cit.* Deja la începutul secolului, cîţiva oameni de ştiinţă au experimentat acţiunea „unsorilor de vrăjitoare", preparate după reţetele tradiţionale. Să ascultăm povestea unuia dintre ei, care a folosit ca ingrediente active *Datura stramonium* şi *Hyoscyamus niger* : „Puţin mai pe urmă [după ce m-am uns], am avut impresia că zbor printr-un uragan. După ce mi-am uns subsuorile, umerii şi celelalte părţi ale trupului, am căzut într-un somn lung, iar în nopţile următoare am avut nişte vise extrem de vii cu trenuri rapide şi peisaje minunate de la tropice. De mai multe ori am visat că mă aflam pe un munte înalt şi că le vorbeam oamenilor din vale, deşi, din cauza distanţei, casele de jos aveau pentru mine dimensiuni minuscule" (citat de Teirlink, *op. cit.*, p. 23).
37. Povestit de Émile Grillot de Givry, *op. cit.*
38. V. Heinrich Zimmer, „On the Significance of the Indian Tantric Yoga", în *Spiritual Disciplines* (*Papers from Eranos Jahrbuch*, nr. 4), New York, 1960, pp. 40-53.
39. Paul Grillandi, *Tractatus de Sortilegiis*, Francofurti ad Menum, 1592, p. 168, q. XI, n. 1, *apud* Lea, pp. 409-410.
40. Johannes Trithemius Abbas, *Liber Octo Quaestionum*, Oppenheim, 1515, Q. 5, „*De Reprobis atque Maleficis*", *apud* Hansen, *Quellen*, pp. 292-293.
41. Tipărit la Ingolstadt în 1595 ; *cf.* Hansen, *Quellen*, pp. 295-296.
42. Peuckert, *Pansophie*, p. 76. Unul dintre aceste pseudoepigrafe poartă, sub un titlu kilometric, data de 1482. Or, Trithemius, în vîrstă de doar 20 de ani, nu scrisese încă nimic în 1482 !
43. Peuckert, p. 71.
44. *Ibid.*, pp. 72-73. Bibliografia privindu-l pe Trithemius este foarte bogată. Nu vom aborda aici decît chestiuni relative la *Steganografia* sa, din care am utilizat următoarea ediţie a lui W.E. Heidel : *Johannis Trithemii Primo Spanheimensis deinde Divi Jacobi Peapolitani Abbatis Steganographia. Quae Hucusque a nemine intellecta, sed passim ut supposititia, perniciosa, magica et necromantica, rejecta, elusa, damnata et sententiam inquisitionis passa ; Nunc tandem vindicata reserata et illustrata. Ubi post vindicias Trithemii clarissime explicantur Coniurationes Spirituum ex Arabicis, Hebraicis, Chaldaicis et Graecis Spirituum nominibus juxta quosdam conglobate, aut secundum alios ex Barbaris et nihil significantibus verbis concinnatae. Deinde solvuntur et exhibentur Artificia Nova Steganografica A Trithemio in Literis ad Arnoldum Bostium et Polygraphia promissa, in hunc diem a nemine capta, sed pro paradoxis et impossibilibus habita et summe desiderata. Authore Wolfgango Ernesto Heidel, Wormatiense. Moguntiae* [Mainz], *Sumptibus Joannis Petri Zubrodt. Anno 1676* (1 vol. de 397 p.). Monografia modernă clasică despre Trithemius îi aparţine lui Isidor Silbernagel, *Johannes Trithemius. Eine*

Monographie (1868), Regensburg, 1885[2]. Ea este depăşită de către Paul Chacornac, *Grandeur et adversité de Jean Trithème bénédictin, abbé de Sponheim et de Würzbourg (1462-1516). La vie – la légende – l'oeuvre*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1963, care se dovedeşte un bun interpret al *Steganografiei*, dar se mărgineşte să reproducă datele biografice – adesea eronate – furnizate de Heidel. Cea mai bună monografie este şi cea mai recentă ; îi aparţine lui Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, Würzburg, 1971. Arnold reconstituie foarte bine istoria personală a lui Trithemius în cadrul istoriei sociale a epocii, dar nu se ocupă decît în mod superficial de magia trithemiană. Pentru aceasta, ne putem încă adresa – cu o anumită prudenţă – datelor oferite de W.-E. Peuckert în *Pansophia* sa, în capitolul intitulat „Der Zauberer Trithemius", pp. 70-84. Cunoscător inegalat al ocultismului german, Peuckert se relevă drept cea mai preţioasă sursă întru stabilirea legendei lui Trithemius ; dar el nu pare să fi studiat îndeaproape interpretările *Steganografiei*. Cartea lui Noel L. Brann, *The Abbot Trithemius (1462-1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Leiden, 1981, nu se ocupă decît de cariera călugărului.

45. Peuckert, *Pansophie*, pp. 72-73.
46. Georg Willin, *Dissertatio historico-literaria de arte Trithemiana scribendi per ignem*, Uppsala, 1728, p. 33, citat de Klaus Arnold, *Johannes Trithemius*, p. 180.
47. Kurt Baschwitz, *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung*, München, 1963, pp. 17 sq.
48. *Cf.* Peuckert, pp. 72-73.
49. *Ibid.*, p. 77.
50. *Fama confraternitatis*, Cassel 1614, tradus în F.A. Yates, *La Lumière des Rose-Croix*, p. 237.
51. *Primo Poeta celeberrimus* [...] *Secundo* [...] *Orator facundissimus* [...] *Tertio* [...] *subtilissimus Philosophus* [...] *Quarto* [...] *Mathematicus ingeniosissimus* [...] *Quinto* [...] *Historicus perfectus* [...] *Sexto* [...] *Theologus insignis* : Heidel, *Vita Johannis Trithemii Abb.*, 34-35.
52. Oraşul Würzburg, unde tradiţia privitoare la Trithemius a rămas vie vreme de aproape două veacuri, şi îndeosebi mînăstirea de la Sponheim sînt situate aproape de Heidelberg în Palatinat, unde se va manifesta, la începutul secolului al XVII-lea, „farsa" (*ludibrium*) rozicrucienilor. În cazul „lămpilor ce nu pot fi stinse" găsite în mormîntul părintelului Christian Rosenkreuz, este probabil ca autorii manifestului *Fama Confraternitatis* să se fi slujit de un element al legendei trithemiene, după informaţia lui Bartholomeus Korndorff moştenită de la Servatius Hochel.
53. Bibliografia completă este înregistrată de Klaus Arnold, p. 288 sq.
54. Peuckert, p. 75.
55. Heidel, *Vita Johan. Trith. Abb.*, p. 1.

56. K. Arnold, p. 7.
57. Hans Ankwicz-Kleehoven, *Der wiener Humanist Johannes Cuspinian*, Graz-Köln, 1959, p. 16, citat de K. Arnold, p. 56.
58. K. Arnold, p. 62.
59. *Apud* K. Arnold, p. 61.
60. *Ibid.*, p. 58.
61. *Antipalus*, I, 3 ; o listă aproape completă la Peuckert, *Pansophie*, pp. 47-55.
62. Textul acestei scrisori este reprodus de Heidel, pp. 50-51 ; este parţial tradus şi rezumat în întregime de Peuckert, pp. 82-83.
63. Bouelles-Bovillus nu este, în orice caz, prietenul de tinereţe al lui Cornelius Agrippa, menţionat în corespondenţa acestuia cu alţi cîţiva membri din *sodalitium* parizian.
64. *Poligrafia* a fost terminată la 21 martie 1508 şi încredinţată împăratului Maximilian la 8 iunie 1508. A fost tradusă în franţuzeşte, în 1561, de către Gabriel de Collange.
65. *Joannis Wieri Opera Omnia* [...] *Editio nova* [...] *Amstelodami, Apud Petrum van den Berghe*, 1660, p. 112 (*De Praestigiis Daemonum*, II, 6 : „*De Johanne Trithemio, ejusque libro Steganographia inscripto*").
66. Adam Tanner, *Astrologia sacra : Hoc est, orationes et qaestiones quinque* [...], Ingolstatdt, 1615 (*cf.* Arnold, p. 190).
67. Sigismund von Seeon, *Trithemius sui ipsius vindex, sive Steganographiae* [...] *Joannis Trithemii apologetica defensio*, Ingolstadt, 1616 (K. Arnold, p. 190).
68. Gustav Selenus, *Cryptomenytices et cryptographiae libri IX. In quibus et planissima Steganographiae a Johanne Trithemio olim conscriptae Enodatio traditur*, Lüneburg, 1624.
69. Johannes Caramuel y Lobkowitz, *Steganographiae nec non claviculae Salomonis Germani Joannis Trithemii Abbatis Spanheimensis Ordinis Sancti Benedicti (quae hucus a nemine intellecta, a multis fuerunt condemnatae, et necromantiae nota inustae), genuina, facilis, dilucidaque declaratio*, Köln, s.a. (1635 după Arnold, p. 190).
70. Johannes d'Espières, *Specimen steganographiae Joannis Trithemii* [...] *quo auctoris ingenuitas deminstratur et opus a superstitione absolvitur, cum vindiciis Trithemianis*, Douai, 1641.
71. Athanasius Kircher, *Polygraphia nova et universalis*, Romae, 1663 (*Appendix apologetica ad polygraphiam novam, in qua Cryptologia Trithemiana discutitur*).
72. Heidel, *op. cit.*
73. Gaspar Schott, *Schola Steganographica*, Nürnberg, 1680 (*cf.* Klaus Arnold, p. 190).
74. *Trithemius gebührt das Verdienst, die erste umfassende Arbeit auf dem Gebiet der modernen Kryptographie veröffentlich und damit Vorbild und*

*Anregung für die weitere Entwicklung gegeben zu haben** : K. Arnold, p. 192. Gematria (Temurah) este sistemul cabalistic de permutare a literelor alfabetului.
75. Heidel, p. 111.
76. K. Arnold, p. 188.
77. *De septem secundeis, id est intelligentiis sive spiritibus orbes post Deum moventibus* ; *cf.* K. Arnold, pp. 162-163. Sub titlul *Traité des causes secondes* (Précédé d'une vie de l'auteur, d'une bibliographie et d'une préface et accompagné de notes), această scriere a apărut la Paris în 1898, formînd primul număr din „Bibliotheque rosicrucienne". Traducătorul este anonim.
78. *Steganographia*, ed. Heidel, pp. 279 sq.
79. *Ibid.*, pp. 310-311.
80. *Tractatus de Sortilegiis*, p. 168, q. XI. n. 1.
81. *Cf.* K. Arnold, p. 184.
82. Agrippa, Epistola IV, 62, *apud* Auguste Prost, *Les Sciences et les Arts occultes au XVI^e^ siècle : Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres*, 2 vol. (retipărire anastatică a ed. de la Paris, 1881-1882), Nieuwkoop, 1965, vol. I, p. 156.
83. Epistola IV, 19, *apud* Prost, pp. 204-205.

Capitolul VIII

1. *Cf.* studiul nostru *Religione e accrescimento del potere, op. cit.*
2. *Cf.* A.G. Debus, *op. cit.*, pp. 140-141. Despre alchimia lui Newton, *cf.* B.J.T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy, or „The Hunting of the Greene Lyon"*, Cambridge, 1975 ; M. Eliade, „Le Mythe de l'alchimie", în *Cahiers de L'Herne*, nr. 33, Paris, 1978, pp. 157-167.
3. *Cf.* Viviana Pâques, *Les Sciences occultes, op. cit.*
4. W.-E. Peuckert, *L'Astrologie. Son histoire, ses doctrines*, trad. fr., Paris, 1980, p. 156.
5. *Ibid.*, p. 165. Despre tratarea conjuncţiilor din literatura Evului Mediu, *cf.* E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento*, p. 157. Pietro d'Abano scria în *Conciliator differentiarum* din 1277 (f. 15, citat de Cantù, *Les Hérétiques d'Italie*, vol. I, p. 386) : *Ex coniunctione Saturni et Jovis in pincipio Arietis, quod quidem circa finem 960 contigit annorum, totus mundus inferior commutatur, ita quod non solum regna, sed et leges et prophetae consurgunt in mundo* […] *sicut apparuit in*

---

* „Este meritul lui Trithemius de a fi publicat prima lucrare cuprinzătoare pe tărîmul criptografiei moderne, prin care a creat un precedent şi un imbold întru dezvoltarea ulterioară a cercetării."

adventu Nabuchodonosor, Moysis, Alexandri Magni, Nazarei, Mahometi[*] (cronologia sa trebuie luată *cum grano salis*). Cît despre Pierre d'Ailly, care pare să fi prezis în *Concordia astronomiae cum historica veritate*, mari schimbări pentru încă îndepărtatul an 1789 (Pierre d'Ailly a trăit cam între 1350 şi 1420), iată ce spune el despre venirea lui Cristos (*Vigintiloquim*, Venetiis, 1490, citat de Garin, *loc. cit.*) : *Sine temeraria assertione, sed cum humili reverentia dico quod benedicta Christi incarnatio et nativitas, licet in multis fuerit miraculosa et supernaturalis, tamen etiam quoad multa huic operi deifico conceptionis et nativitatis natura tamquam famula Domino suo et Creatori subserviens divinae omnipotentiae cooperari potest.*[**] În ce-l priveşte pe Roger Bacon, în teoria lui privind relaţiile dintre planete (sau conjuncţii) şi marile religii ale lumii el se face interpretul lui al-Kindî şi al lui Albumasar : *Iudaisma*, spune el de exemplu, *quod congruit planetae Saturni, quod omnes planetae iunguntur ei, et ipse nemini illorum iungitur* [...][***] (citat de Garin, *loc. cit*. V. şi Tullio Gregory, „Temps astrologique et temps chrétien", în *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, Paris, 1984, pp. 557-573).

6. Kepler, *De vero anno* (1613), citat de Peuckert, *op. cit.*, p. 148.
7. Peuckert, citîndu-l pe Kepler, *ibid.*
8. Peuckert, p. 192.
9. *Cf.* F.A. Yates, *La Lumière des Rose-Croix*, pp. 144-148.
10. Peuckert, *L'Astrologie*, pp. 151-152.
11. *Ibid.*, p. 190.
12. *Apud* Peuckert, p. 188.
13. V. *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem* de Pico della Mirandola, V, 1.
14. Peuckert, *L'Astrologie*, p. 120.
15. Lichtenberger, *Practica*, ed. din 1527, pp. 31-33, citat de Peuckert, *ibid.*, pp. 122-123.

---

* „Datorită conjuncţiei lui Saturn cu Jupiter la începutul Berbecului, fapt care se produce cam la finele a 960 de ani, întreaga lume de jos se schimbă, astfel că nu numai împărăţii noi, ci şi legi şi profeţi ies la iveală (...), aşa cum s-a văzut la venirea lui Nabuchodonosor, Moise, Alexandru cel Mare, Cristos, Mohamed."

** „Fără vreun gînd nesocotit, ci cu umil respect afirm că binecuvîntata încarnare şi naştere a lui Cristos, chiar dacă a fost miraculoasă şi supranaturală în multe privinţe, a fost astfel tocmai pentru ca natura, în înfăptuirea divinei concepţii şi zămisliri, să poată colabora, ca o roabă venind în ajutorul Domnului şi Creatorului ei şi participînd la omnipotenţa divină."

*** „Iudaismul, fiindcă intră în congruenţă cu planeta Saturn, căci toate planetele sînt legate de ea, dar ea însăşi nu e legată de nici una dintre ele (...)."

16. *Cf.* H. Brabant-S. Zylberszac, „Le Soleil dans la médecine à la Renaissance", în *Le Soleil à la Renaissance, op. cit.*, pp. 281-282. Aceasta nu explică decît în parte numele de „mal français", după cum Peuckert, pp. 217-218, a remarcat-o pe bună dreptate.
17. Brabant-Zylberszac, art. cit., p. 282.
18. Citat de Peuckert, p. 217.
19. Brabant-Zylberszac, p. 282.
20. *Ibid.*, pp. 282-283.
21. Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars & Witches. The Riddles of Culture*, Glasgow, 1977 (1974), pp. 158-169.

Capitolul IX

1. V. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, Payot, 1976, pp. 175 sq. ; *cf.* şi cartea noastră *Mircea Eliade*, Assisi, 1978, pp. 139-140.
2. L-a tipărit în 1531. Cea de-a patra carte este un fals, executat de un plastograf care le cunoştea bine pe primele trei. Ea figurează în ediţia *Opera*, 2 vol., Lyon, F. Béring, s.a. (dar 1565 sau după), alături de celelalte (vol. I, pp. 1-404).
3. *Opera*, vol. II, pp. 1-247. Opera a fost compusă către 1526.
4. Cap. LXII şi XCVI ; *cf.* Auguste Prost, *op. cit.*, vol. I, pp. 110-111.
5. *Ibid.*, p. 111.
6. Cap. CI, *apud* Prost, p. 112.
7. Cap. CII, *ibid.*, pp. 112-113.
8. *Op. cit.*, vol. I, pp. 332-333.
9. V. Prost, I, pp. 319 sq. Cu o energie şi o subtilitate juridică remarcabile, Agrippa îl dovedi pe inchizitorul Nicola Savini, care se va răzbuna ulterior (Prost, p. 327). Într-o scrisoare către prietenul său Chansonnetti (*Cantiuncula* ; *Ep.* II, 40), aflat atunci la Basel, Agrippa denunţă procedeele ilegale ale Inchiziţiei (*cf.* Prost, p. 323).
10. Despre „afacerea de la Lyon", *cf.* Prost, II, pp. 119 sq. Satisfăcut fiind de felul în care erau trataţi, el şi familia sa, la Lyon, Agrippa a refuzat în mai multe rînduri să părăsească tabăra regală ca să-l întîlnească pe ducele de Bourbon care comanda, în Italia, armata imperială a lui Carol al V-lea. După întîmplarea cu horoscopul, Agrippa a fost lăsat în urmă, la Lyon, de către familia regală şi s-a pomenit privat de sinecura sa. I-a trebuit timp ca să aibă această certitudine, căci se urmărea să nu intre în solda ducelui. Rămas fără mijloace, Agrippa trimise prietenilor mesaje disperate. Va fi informat de un necunoscut de dizgraţia iremediabilă pe care o suferise din partea reginei mame.
11. Prost, II, p. 171.

12. Peuckert, *L'Astrologie*, p. 31.
13. *Cf.* Patrick J.S. Whitmore, *A seventeenth-Century Exposure of Superstition : Selected Texts of Claude Pithoys (1587-1676)*, Haga, 1972 (Archives Internationales d'Histoire des Idées, 49). Cariera lui Pithoys, fără a fi remarcabilă, prezintă totuşi unele episoade mai puţin comune. E vorba de o istorie de posesiune, în cursul căreia atitudinea lui a fost similară aceleia a lui Agrippa în episodul de la Woippy. Pithoys ne descrie toată întîmplarea într-o broşură apărută în 1621, intitulată *Descouuerture des faux possedez*. O tînără văduvă din Nancy, Élisabeth Ranfaing, a intrat pe mîinile unui doctor care, după ce a abuzat de ea, i-a administrat nişte medicamente ce i-au produs convulsii. Văduva a fost exorcizată la Toul, între 9 şi 11 noiembrie 1620. Pithoys fiind de faţă, a ajuns la concluzia că exorcismul era inutil, deoarece agentul care provocase tulburările femeii nu era de ordin diabolic, ci fizic. De aceea, îşi exprimă părerile într-o scrisoare către Jean de Porcelets, episcop de Toul (scrisoare din 6 ianuarie 1621). Episcopul îl convocă la el ca să-l informeze că el considera totuşi exorcismul valabil, la care Pithoys nu putu decît „să se retragă cu religiozitate, după ce făcu o plecăciune". Dar nu se dădu învins. Desfăşurînd o ştiinţă apreciabilă, scrise amintita *Descouuerture*, în care, fără a nega temeiurile practicii exorcismului în general, ataca doar caracterul deplasat al mărturiilor împotriva Élisabethei Ranfaing. Doctorul replică, dar, dovedit de *mala fide*, fu ars pe rug în 1622, împreună cu asistenta sa. Élisabeth se vindecă şi, după ce se călugări, întemeie sub numele de Marie-Élisabeth de la Croix ordinul Notre-Dame-du-Refuge (*cf.* Whitmore, *op. cit.*, pp. XV-XVI). Acesta este conţinutul redusei informaţii pe care ne-o furnizează Whitmore despre unul dintre cele mai celebre cazuri de posesiune din secolul al XVII-lea. Se poate citi însă studiul lui Etienne Delcambre şi Jean Lhermitte (*Un cas énigmatique de possession diabolique en Lorraine au XVIIe s. : Élisabeth de Ranfaing*, Nancy, 1956), după care ne facem totuşi o imagine foarte diferită despre acea întîmplare şi ajungem să ne întrebăm dacă nu cumva rolul lui Pithoys n-a fost mai echivoc decît pare. Într-adevăr, Élisabeth, care primeşte o educaţie puritană (dar atît de puritană, încît nu suporta ca servitorii să-i vadă altă parte dezgolită a trupului decît faţa şi mîinile şi îşi administrase un tratament crud ca să se urîţească, să micşoreze în ea farmecele vinovate ale naturii), fusese măritată împotriva voinţei ei cu un soldăţoi beţiv, care-i lăsă moştenire, la moartea-i prematură, trei copii. Mortificările şi fanteziile onirice ale Élisabethei lasă să transpară cu totul altceva decît pacea sufletească : era o persoană a cărei frustrare erotică luase, încă din adolescenţă, forma unui primejdios sindrom de abstinenţă. Îmbolnăvindu-se, este foarte verosimil să se fi îndrăgostit de medicul Poirot care o îngrijea ; iar cînd acesta, la un picnic, i-a întins o bucată de carne, ea a intrat în convulsii :

maladia psihică, sau cei „şapte ani de posesiune ai Élisabethei de Ranfaing” (1618-1625), reprezentau sprijinul, refugiul unei persoane a cărei dorinţă trebuie să fi fost o clipă mai puternică decît inhibiţia religioasă. Este puţin probabil ca Poirot să-i fi administrat vreun drog în bucata de carne ; lucrul n-a putut fi niciodată dovedit şi, de altfel, Poirot a fost condamnat în virtutea mărturiei unei anume Anne-Marie Bouley, care a dezvăluit că medicul o însoţise la sabat ! Cît despre teoriile lui Pithoys privind scoaterea de sub urmărire pe care trebuiau s-o pronunţe autorităţile ecleziastice, ele devin extrem de îndoielnice de îndată ce aflăm că, în delirele ei, Élisabeth cădea în transă, că făcea dovada unei forţe musculare stupefiante, practica xenoglosia (mai mult pasiv decît activ) şi că fenomenele de telepatie, de clarviziune şi chiar de levitaţie completă ce i se puneau în seamă făceau senzaţie în epocă. Mistificaţie sau nu, cazul Élisabethei de Ranfaing era cu siguranţă unul din acelea în care Biserica trebuie să se fi simţit pe deplin îndreptăţită de a practica exorcismul. De aceea, raţionalismul lui Pithoys pare să aibă aici nişte dedesubturi mai puţin lădabile decît acelea pe care i le atribuie Whitmore : nu voia el atît s-o salveze pe Élisabeth, pe cît voia ca medicul să fie condamnat. Chiar admiţînd că medicul i-ar fi administrat bolnavei un drog ca să abuzeze de ea, este totuşi puţin verosimil ca efectul acestui drog să se fi putut întinde pe o perioadă de şapte ani.

14. Whitmore, p. XVIII.
15. *Ibid*.
16. *Ibid*., pp. XX-XXV.
17. *Traitté curieux*, p. 163 (Whitmore).
18. Whitmore, p. XVII, crede că e vorba aici de o carte semnalată de Superiorul (Corectorul general) al Ordinului, Simon Bachelier, într-un memoriu regăsit în Arhivele departamentale ale Mosellei, la Metz.
19. *Traitté curieux*, pp. 207-208 (Whitmore). *Cf.* Anexa IX.
20. P. de Bérulle, *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jesus*, II, 2, p. 162, citat de Clémence Ramnoux, „Héliocentrisme et Christocentrisme”, în *Le Soleil à la Renaissance, op. cit.*, p. 450.
21. *L'Impiété des déistes*, Paris, 1624, p. 371, citat de F. Secret în *Le Soleil à la Renaissance*, p. 213.
22. Aceasta este interpretarea lui Heidegger la afirmaţia nietzscheană „Dumnezeu a murit” ; *cf.* M. Heidegger, „Nietzsches Wort «Gott ist tot»” (1943), în *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950, pp. 193-247 ; trad. fr. „Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»”, în *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr., Paris, 1962, pp. 173-219. Esenţa interpretării lui Heidegger se regăseşte în acest pasaj, p. 209 : „Ceea ce mai înainte condiţiona şi determina, ca scop şi măsură a lucrurilor, esenţa omului, şi-a pierdut puterea absolută şi imediată de eficienţă, acea putere pretutindeni şi infailibil eficientă. Lumea suprasensibilă a scopurilor şi

a măsurilor nu mai trezeşte şi nu mai suportă viaţa. Această lume a devenit ea însăşi fără de viaţă : moartă. Există, fireşte, oarece credinţă creştină, ici şi colo. Dar iubirea care se desfăşoară într-o astfel de lume nu este principiu eficient şi operatoriu a ceea ce se întîmplă acum. Temeiul suprasensibil al lumii suprasensibile, luat ca realitate eficientă a întregului real, a devenit ireal. Iată înţelesul metafizic al vorbei gîndite metafizic : *Dumnezeu a murit*." Asupra interpretării istorico-culturale a proclamării „morţii lui Dumnezeu" la romantici şi la Nietzsche, v. articolul nostru „Les fantasmes du nihilisme chez Mihai Eminescu", în *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, nr. 4 (1980), pp. 422-433, şi eseul nostru *Religione e accrescimento del potere, op. cit.*, îndeosebi pp. 222 sq.

Capitolul X

1. L. Kybalová, O. Herbenová şi M. Lamarová, *Encyclopédie illustrée du costume et de la mode*, trad. fr., Paris, 1980, 114.
2. *Cf.* H.P. Duerr, *Traumzeit*, p. 67.
3. *Ibid.*, p. 72.
4. *Ibid.*
5. *Encyclopédie du costume*, p. 153.
6. *Ibid.*, p. 139.
7. *Cf.* Giulio Carlo Argan, *Storia dell'arte italiana*, vol. II, Florenţa, 1968, fig. 133, p. 134.
8. *Encyclopédie du costume*, p. 139. Această deplasare a taliei costumului începe să se manifeste către 1495, după cum se poate vedea în arta epocii, însă decolteul pătrat o precedă.
9. *Cf.* Duerr, *op. cit.*, p. 72.
10. *Cf.* Willem Noomen, „Structures narratives et force comique : les fabliaux", în *Neophilologus* 62, 1979, pp. 361-373 ; de acelaţi autor, „«Le chevalier qui fist...» : à propos du classement des genres narratifs brefs médiévaux", în *Rapports*, nr. 50 (1980), 3, pp. 110-123.
11. V. excelenta comparaţie făcută de G.C. Argan între trei *Adoraţii ale Magilor*, aparţinînd respectiv lui Lorenzo Monaco, lui Gentile da Fabriano şi lui Masaccio, *op. cit.*, vol. II, pp. 98 sq.
12. *Cf.* Cesare Cantù, *Les Hérétiques d'Italie*, trad. fr., vol. I, Paris, 1969, p. 334.
13. Despre reforma moravurilor operată de Savonarola în Florenţa există un text foarte interesant, *Riforma sancta et pretiosa*, al florentinului Domenico Cecchi, publicat în 1497. *Cf.* Umberto Mazzone, *„El buon governo". Un progetto di riforma generale nella Firenze savonaroliana*, Florenţa, 1978.
14. *Encyclopédie du costume*, p. 154.

15. Duerr, *Traumzeit*, p. 73.
16. Comtesse d'Aulnoy, *Relation du voyage d'Espagne*, vol. II, Haga, 1715, citată de Duerr, *op. cit.*, p. 73. În acest sens, este foarte caracteristic faptul că G.B. Porta, autorul unei *Magia Naturalis* care n-a fost examinată în această carte pentru că nu aparţine tradiţiei ficiniene a „magiei spirituale", consacră un paragraf special reţetelor care fac să se micşoreze volumul sînilor (II, 15: *Mamillarum incrementum prohibere, si volumus*). W.-E. Peuckert a observat că e vorba aici de una din reţetele lui Porta care, prin intermediul lui Wolfgang Hildebrand, a intrat în „literatura capilor de familie" din Germania, adică în acele repertorii universale a căror cunoaştere este considerată indispensabilă pentru ţărani. *Den Jungfrawen zuverhüten dass sie nicht grosse Brüste bekommen*: „a împiedica fetele să aibă sînii prea mari" nu era mai puţin important, începînd cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, decît prepararea farmecelor de dragoste, decît a stabili dacă o tînără fată avea să fie fertilă, dacă era încă fecioară, sau decît a şti să provoci somnul cu ajutorul sunetului lirei. Este evident că moda cerea ca tinerele femei să aibă sînii absolut plaţi (*cf.* Peuckert, *Pansophie*, p. 316).
17. *Encyclopédie du costume*, p. 164.
18. Expresia îi aparţine antropologului H.P. Duerr, *op. cit.*, p. 75.
19. *Ibid.*, p. 77.
20. *Ibid.*, p. 75.
21. Evident că nu este vorba de opera lui Reimarus comentată de Lessing. Anonimul nostru este numit „*Faustbuch*" (spre a-l deosebi de *Volksbuch*) şi a fost regăsit în 1892 de către bibliotecarul Gustav Milschack. A fost publicat în acelaşi an la editorul J. Zwissler von Wolfenbüttel, sub titlul de *Historia D. Johannis Fausti des Zauberers*.
22. *Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Schwartskünstler. Wie er sich gegen dem Teuffel auff eine benandte zeit verschrieben* [...], Gedruckt zu Frankfurt am Mayn, durch Johann Spies, 1587.
23. Cele două texte germane şi textul englez au fost recent reunite într-o aceeaşi ediţie şi comentate de M.E. Agostini şi G. Silvani, *Faustbuch. Analisi comparata delle fonti inglesi e tedesche del Faust dal Volksbuch a Marlowe*, Napoli, 1978.
24. *Tragicall History of Doctor Faust* de Marlowe a fost redactată în două versiuni separate: *cf. Marlowe's Doctor Faust 1604-1616. Parallel Texts edited by W.W. Greg*, Oxford, 1950.
25. Floris Groen i-a dat o primă versiune olandeză pe la 1650, remaniată de Jacob van Rijndorp înainte de 1689: *cf. De Hellevaart van Dokter Joan Faustus. Toneelspel*, Amsterdam, 1731.
26. *Cf.* Gilles Quispel, „Faust: Symbol of Western Man", în *Gnostic Studies*, vol. II, Istanbul, 1975, pp. 288-307, în special pp. 300-301.

27. *Cf.* Gilles Quispel, „An unknown Fragment of the Acts of Andrew”, *ibid.*, pp. 271-287. La pagina 10 a codexului (rîndurile 6-37, trad. pp. 273-274), este vorba despre o fecioară pe care un magician vrea s-o seducă cu ajutorul demonilor. Ea se salvează datorită unei rugăciuni.
28. A. Lipomanus, *Sanctorum priscorum vitae*, Veneţia, 1558 ; *cf. De probatis sanctorum historiis ab Al. Lipomano olim conscriptis nunc primum a Laur. Surio emendatis et auctis*, Köln, 1576-1581, vol. V (1580), pp. 394-402, şi retipărită în 1618, vol. III, pp. 296 sq.
29. Alfonso de Villegas, *Flos Sanctorum y Historia general de la vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que raza y hace fiesta la Iglesia Católica*, Madrid, 1594, pp. 321-322.
30. Este teza lui Pedro Ballestreros-Barahona, *Calderóns erste Fassung von „El Mágico Prodigioso” und das Doktor-Faustus-Spiel der englischen Komödianten*, Diss. phil., Berlin, 1972, p. 63.
31. *Ibid.*, pp. 77 sq.
32. *Ibid.*, pp. 94 sq.
33. *Ibid.*, pp. 77 sq.
34. *Ibid.*, pp. 67 sq.
35. *El Mágico prodigioso, comedia famosa de Don Pedro Calderón de la Barca*, publicată după manuscrisul original din biblioteca ducelui de Osuna, cu două facsimile, o introducere, variante şi note de Alfred Morel-Fatio, Heilbronn, Paris-Madrid, 1877. Versiunea publicată în 1663 (*„La gran comedia del maxico prodigioso”*, în *Parte veinte de comedias varias nunca impressas, compuestas por los mejores ingenios de España*, Madrid) şi retipărită în *Sexta parte de comedias del celebre poeta español Don P. Calderón de la Barca* de către J. de Vera Tassis y Villarroel (Madrid, 1683), diferă de cea dintîi în numeroase privinţe, cu răbdare analizate în teza lui P. Ballestreros-Barahona. Pentru a mi-o fi pus la dispoziţie pe aceasta, ca şi ediţia lui Morel-Fatio, îi sînt recunoscător D-lui Michael Metzeltin, profesor de civilizaţie spaniolă la Universitatea din Groningen.
36. Francisco de Toledo, *Institutio Sacerdotum. Cum additionibus Andreae Victorelli Bassaniensis*, Roma, 1618.
37. J.R. Glauber, *apud* A.G. Debus, *Man and Nature*, pp. 138-140.

Anexa II

1. Ediţia Kerver, cu gravurile pe lemn ale lui Jean Cousin (şi ale lui Jean Goujon), a fost retipărită de Bertrand Guégan la Payot în 1926. Este ediţia de care ne-am servit în redactarea acestui capitol al lucrării noastre.
2. Rapiditatea acestor operaţiuni, chiar în cazul cînd „cavalerul de Malta” ar fi doar o simplă ficţiune, este uimitoare : a doua ediţie aldină după care a fost efectuată traducerea ediţiei franceze de la 1546 nu apăruse

decît în 1545 ! Este totuşi posibil ca Gohory să fi cunoscut deja ediţia aldină din 1499 şi să se fi slujit de ea : pentru corecturi, Jean Martin a avut timp să consulte ediţia de la 1545. În ceea ce-l priveşte pe traducătorul Jean Martin, ştim că arăta o predilecţie marcată pentru romanul platonician şi că nu era prima oară cînd se angaja să execute revizuirea stilistică a unei lucrări scrise într-o franceză proastă. În 1520, italianul Giacomo Caviceo produsese o poveste intitulată *Libro del Peregrino*, inspirîndu-se din *Hypnerotomahia* lui Colonna şi din tradiţia ficiniană. La 1 mai, „jour aux amans dédié” – şi nu e o întîmplare că data înscrisă pe ultima foaie a *Hypnerotomahiei* este 1 mai 1467 –, Peregrino se duce la biserică, unde o întîlneşte pe frumoasa Genèvre : *L'aage de quinze ans, de corpulente beulte, de gestes elegante et seigneurialle, de regard très modeste, les yeulx luisans, le cheminer humble, repose et a toute lyesse encline, evc ung doulx sorcieuil qui tout son front aornoit*. Genèvre devine „de luy souveraine imperatrice” : *Des lors, il fut de luy-mesmes prive, et fut en luy lymage de ceste dame transformee*. În 1527, *Libro del Peregrino* era tradus în franceză de către François Dassy (Paris, Nicolas Couteau). Se pare că limba traducerii era îngrozitoare ; de aceea, Jean Martin revizuia şi „corecta” povestirea (*Dialogue* [...] *reveu au long et corrigé par Jehan Martin*, Paris, Galliot du Pré, 1528), care avea mare succes, înregistrînd nu mai puţin de şapte ediţii pînă în 1540. În 1545, acelaşi Jean Martin traducea din italiană în franceză *Gli Asolani* de Pietro Bembo (Veneţia, 1505), un fel de Biblie a iubirii platonice din Renaştere. Nu putea fi decît fericit să citească şi să revadă traducerea *Hypnerotomahiei* pe care i-o încredinţase Jacques Gohory (*cf.* Festugière, *La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI*[e] *siècle*, Paris, 1941, pp. 58-61 şi 156-158. Această carte de tinereţe a marelui savant A.-J. Festugière conţine cîteva inexactităţi pe care le semnalăm aici pentru că ele nu dăunează cu nimic, în fond, valorii sale intrinseci. Astfel, autorul crede că Pico della Mirandola îşi publicase *Comentariul* în timpul vieţii [p. 54], ceea ce este, de altfel, contrazis de chiar scrisoarea lui Benivieni ce-l precedă în ediţia operelor semnată de Gianfrancesco Pico. În alt loc, autorul crede că Pico ar fi fost „discipolul iubit” al lui Ficino [p. 40], fără să ştie că acest *Commento* chiar reprezentase mărul discordiei ce separase definitiv drumurile lor respective). Este interesant de ştiut că în Franţa *Comentariul la Symposion* al lui Ficino a apărut în acelaşi an 1546 în care Kerver publica prima ediţie franceză a *Hypnerotomahiei*. Traducerea aşa-zicînd „clasică” a tratatului de iubire ficinian, datorată lui Guy Lefèvre de la Boderie, apărea la Paris în 1578. O a doua ediţie din 1588 conţinea şi *Comentariul* lui Giovanni Pico, tradus de Gabriel Chappuys (*cf.* Festugière, pp. 5-6 ; va trebui să revenim asupra acestor date).

3. Autorul lor, necunoscut, aparţine cu siguranţă şcolii lui Mantegna.

4. *Cf.* Walker, p. 102.
5. Editat şi comentat de Gohory în 1572 ; *Livre de la Fontaine Périlleuse, avec la Charte d'amours : autrement intitulé, le Songe du verger. Œuvre très-excellent, de poësie antique contenant la Stéganographie des mystères secrets de la science minérale* (Paris). Gohory credea că *La Fontaine Périlleuse* era sursa *Romanului Trandafirului* ; *cf.* Walker, p. 98.
6. *Livre de la Conqueste de la Toison d'Or*, dedicată regelui de către Jehan de Mauregard, cu introducere şi note versificate de J. Gohory, Paris, 1563.
7. *Cf.* Walker, pp. 97-98.
8. *Ibid.*, pp. 99-100.
9. *Cf.* E.-T. Hamy, „Un précurseur de Guy de la Brosse : Jacques Gohory et le *Lycium Philosophal* de Saint-Marceau-lès-Paris (1571-1576)", în *Nouvelles Archives du Muséum d'Histoire Naturelle*, 4e série, tome I, Paris, 1899 ; *cf.* Walker, p. 100.
10. Leo Suavius, *Theophrasti Paracelsi Philosophiae et Medicinae utriusque universi compendium*, Basel, 1568, pp. 147-149 ; *Introduction à l'Instruction sur l'herbe Petum*, Paris, 1572, f. 9v ; *cf.* Walker, p. 101.
11. *Introduction*, dedicaţie.
12. *Introduction à l'Instruction*, f. 14r. Gohory avea cunoştinţe muzicale ; el alcătuise prefaţa la *Secundus Liber Modulorum* de Orlando di Lasso, dedicată în 1571 lui Carol al IX-lea ; *cf.* Walker, p. 99.
13. *Cf.* M. Horowitz, prefaţă la retipărirea anastatică a cărţii lui W. Golden Mortimer, *Peru. History of Coca, „The Divine Plant" of the Incas* (New York, 1901), San Francisco, 1974, pp. VI-VIII.
14. *Cf.* Walker, pp. 102-104.
15. Suavius, p. 187, citat de Walker, p. 104.
16. Walker, pp. 102-103, comentîndu-l pe Suavius, pp. 30 şi 327.

Anexa III

1. *Cf.* articolul nostru „Iatroi kai manteis" şi *Psychanodia, op. cit.*
2. Ea a fost totuşi adoptată de Jacques Gohory, care a transformat cartea într-o alegorie a alchimiei, *librum hunc magnae cuidam reconditaeque arti vendicant.*
3. V. comentariul la Macrobius atribuit lui Guillaume de Conches, la P. Dronke, *Fabula*, p. 179 : *Hymeneus est membranula in qua concipiuntur puerperia, matrix videlicet…*

Bibliografie

Agamben, Giorgio, *Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977.

Agrippa Von Nettesheim, Heinrich Cornelius, V. Corneille Agrippa, Henri.

Anagnine, Eugenio, *G. Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico. 1483-1494*, Bari, Laterza, 1937.

Arnold, Klaus, *Johannes Trithemius* (1462-1516), Würzburg, Kommissionsverlag F. Schöningh, 1971.

Arnold, Paul, *La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie. Essai de synthèse historique*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1970.

Barasch, Moshe, *Light and Colour in the Italian Renaissance Theory of Art*, New York, New York University Press, 1981.

Baroja, Julio Caro, *The World of the Witches*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.

Bartholomaeus Anglicus, *On the Properties of Soul and Body. De proprietatibus rerum llibri III et IV*, editat de R. James Long, Toronto, Centre for Mediaeval Studies, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

Boase, Roger, *The Origin and Meaning of Courtly Love*, Manchester, Rowman and Littlefield, 1977.

Boll, F. – Bezold, C. – Gundel, W., *Storia dell'astrologia*. Prefaţă de Eugenio Garin, Bari, Laterza, 1977.

Borst, Arno, *Les cathares*, Paris, Payot, 1974.

Bouché-Leclercq, Auguste, *L'Astrologie grecque*, Paris, E. Leroux, 1899.

Brann, Noël L., *The Abbot Trithemius (1462-1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Leiden, E.J. Brill, 1981.

Bruno, Giordano, *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*. Faksimile Neudruck der Ausgabe 1879-1891. Drei Bände in acht Teilen, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Vg. Günther Holzboog, 1961-1962.

Idem, Opere italiane, 3 vol., Bari, Laterza, ed. a II-a, 1923-1925[2].

Idem, Des fureurs héroiques. Text stabilit şi tradus de Paul-Henri Michel, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Chastel, André, *Marsile Ficin et l'Art*, Geneva, Droz, Lille, R. Giard, 1954.

Idem, Arte e Umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Studi sul Rinascimento e sull'Umanesimo platonico, trad. it. revăzută şi adăugită, Torino, Einaudi, 1964.

Christinger, Raymond, *Le Voyage dans l'imaginaire*, Paris, Stock, 1981.

Corneille Agrippa, Henri, *La Philosophie occulte ou La Magie*..., 4 vol., Paris, Éditions Traditionnelles, ed. aV-a, 1979.

Crohns, Hjalmar, „Zur Geschichte der Liebe als «Krankheit»", în *Archiv für Kultur-Geschichte*, hrsg. von Georg Steinhausen, tom 3, Berlin, 1905, reproducere anastatică, Vaduz, Kraus, 1965, pp. 66-86.

Culianu, Ioan P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, E.J. Brill, 1983.

Idem, „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento", în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Torino, 17, 1981, pp. 360-408.

Idem, „Giordano Bruno tra la Montagna di Circe e il Fiume delle Dame leggiadre", în *Montagna e Letteratura*, a cura di Aldo Audisio e Rinaldo Rinaldi, Torino, Museo Nazionale della Montagna, 1983, pp. 71-75.

Idem, „La magie de Giordano Bruno", în *Studi e materiali di Storia delle Religioni* (Roma) 49, Fasc. 2, 1983, pp. 279-301 (Volume dedicato a Raffaele Pettazzoni).

Debus, Allen G., *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

De Lubac, Henri, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier--Montaigne, 1974.

Dronke, Peter, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Mediaeval Platonism*, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1974.

Duerr, Hans Peter, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1978.

Dupouy, Dr. Edmond, *Le Moyen Age médical*, Paris, Librairie Meurillon, 1888.

Evans, R.J.W., *Rudolf II and his World. A Study in Intellectual History 1576-1612*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Faust (Cahiers de l'Hermetisme), Paris, Debin Michel, 1977.

Festugière, Jean, *La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1941.

Festugière, O.P., Le. R.P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste I : L'Astrologie et les sciences occultes*, retipărire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

Ficino, Marsilio, *Marsilii Ficini Florentini Opera, et quae hactenus extitere (Basileae 1576)* ; retipărire sub titlul *Opera omnia*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1962.

Idem, *De Vita libri tres*. Kritischer Apparat, erklärende Anmerkungen, Namenregister und Nachwort von Martin Plessner. Nach dem Manuskript ediert von Felix Klein-Franke, Hildesheim – New York, Georg Olms, 1978.

Idem, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, 3. vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964.
Idem, *Teologia Platonica*. A cura di Michele Schiavone, 2 vol., Bologna, Zanichelli, 1965.
Idem, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Édition critique et traduction de Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
Idem, *Sopra lo amore o ver' Convito di Platone. Commento di Marsilio Ficini Fiorentino sopra il Convito di Platone*, a cura di Giorgio Ottaviano, Milano, CELUC, 1973.
Garin, Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florenţa, Sansoni, 1961.
Idem, *Storia della filosofia italiana*, vol. 1-2, Torino, Einaudi, 1966.
Idem, *Astrology in the Renaissance. The Zodiac of Life*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983.
Gundel, Wilhelm, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, Heidelberg, Quelle und Meyer, ed. a II-a, 1959.
Gundel, Wilhelm şi Gundel, Hans Georg, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1966.
Hansen, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München, Leipzig, R. Oldenburg, 1900.
Hypnerotomahia : *Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile…*, publié par Bertrand Guégan, d'après l'édition Kerver, Paris, Payot, 1926.
Kabbalistes chrétiens (Cahiers de l'hermétisme), Paris, Albin Michel, 1979.
Kristeller, Paul Oskar, *Il Pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, trad. it. revăzută şi adăugită, Florenţa, Sansoni, 1953.
Idem, Studies in Renaissance Thought and Letters, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.
Lambert, Malcom, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*, Londra, Edward Arnold, 1977.
Lea, Henry Charles, *Materials toward a History of Witchcraft*, 3 vol., retipărire a ed. din 1939, New York-London, Thomas Yoseloff, 1957.
Leibbrand, Annemarie şi Werner, *Formen des Eros, Kultur-und Geistesgeschichte der Liebe*, 2 vol., Freiburg/München, Karl Alber, 1972.
Lewin, Louis, *Phantastica*, tr. fr., Paris, Payot, 1970.
Lewy, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Paris, Études Augustiniennes, 1978 (retipărire a ed. Cairo, 1956).
Lowes, John Livingstone, „The Loveres Maladye of Hereos", în *Modern Philology*, Chicago, 11, 1913-14, pp. 491-546.
Magie : *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften, Studia Leibnitiana*, 7, Wiesbaden, Franz Steiner, 1978.

Magie : *La Magie arabe traditionnelle*… Introducere şi note bibliografice de Sylvain Matton, Paris, Retz, 1977.

Magie : *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Hrsg. von Leander Petzold, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Mandrou, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII[e] siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.

Marcel, Raymond, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Masters, R.E.L., *Eros and Evil. The Sexual Psychopatology of Witchcraft*, New York, The Julian Press, 1962.

Morin, Edgar, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

Nelson, John Charles, *Renaissance Theory of Love. The context of Giordano Bruno's „Eroici furori*", New York, Columbia University Press, 1958.

Oracole : *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Peuckert, Will-Erich, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlin, Erich Schmidt, 1936, ed. a II-a, 1956.

Idem, Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert (*Pansophie*, partea a II-a) ; Berlin, Erich Schmidt, 1967.

Idem, L'Astrologie. Son histoire, ses doctrines, trad. fr., Paris, Payot, 1980.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Opera omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaeque comitis*…, retipărire anastatică a ed. de la Basel, 1573, a operelor lui Giovanni Pico şi ale lui Gianfrancesco Pico, cu o introd. de Cesare Vasoli, 2 vol., Hildesheim, Georg Olms, 1969.

Idem, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari* [*Commento sopra una Canzone de Amore*, pp. 459-581], ed. îngrijită de Eugenio Garin, Florenţa, Vallecchi, 1942.

[Porta] Johannis Baptistae Portae Neapolitani, *Magiae Naturalis Libri Viginti*, Amstelodami, Apud Elizeum Weyerstraten, 1664.

Prost, Auguste, *Les Sciences et les Arts occultes au XVI[e] siècle : Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, retipărire anastatică a ed. Paris 1881-1882, 2 vol., Nieuwkoop, B. De Graaf, 1965.

Putscher, Marielene, *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1973.

Quispel, Gilles, *Gnostic Studies*, 2 vol., Istanbul, Nederlands Historisch--Archaeologisch Instituut te Instanbul, 1974-1975.

Rossi, Paolo, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria de Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1960.

Idem, *Philosophy, Technology and the Arts in the Early Modern Era*, New York, Harper and Row, 1970.

Russel, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

Soare: *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, Bruxelles-Paris, Presses Universitaires, 1965.

Spence, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Sifton-Penguin, 1983.

Tedeschi, John, „The Roman Inquisition and Witchcraft", în *Revue de l'Histoire des Religions*, 1983, pp. 163-188.

Teirlink, Isidore, *Flora Magica, De plant in de tooverwereld*, Antwerpen, De Sikkel, 1930.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. IV, New York, Columbia University Press, 1934.

Timp: *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e^ – XIII^e^ siècles*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.

Toulmin, Stephen Edelston, *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982.

Trithemius, *Johannis Trithemii... Steganographia*, ed. de W.E. Heidel, Moguntiae, Sumptibus Joannis Petri Zubrodt, Anno MDCLXXVI (1676).

Verbeke, Gérard, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin. Étude philosophique*, Paris – Louvain, Desclée De Brouwer, Éditions Inst. Sup. de Philosophie, 1945.

Virdung: Hohannes Virdung von Hasfurt, *De cognoscendis, et medendis morbis ex corporum coelestium positione Libri III*, Venetiis, Ex Officine Damiani Zenarii, 1584.

Walker, Daniel Pickering, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute, 1958.

Idem, *Unclean Spirits. Possessions and Exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventeenth Centuries*, Scholar Press, London, 1981.

Weise, Georg, *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1961.

Wier, Johann, *Joannis Wieri... Opera omnia...*, Amstelodami, Apud Petrum van den Berge..., Anno MDCLX.

Wightman, W.D.P., *Science in a Renaissance Society*, London, Hutchinson University Library, 1972.

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford University Press, ed. a III-a, 1980 (1958).

Yates, Frances Amelia, *The Art of Memory*, London, Chicago, The University of Chicago Press, 1966; trad. fr. *L'Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1975.

Idem, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972; trad. fr. *La Lumière des Rose-Croix*, Paris, CELT, 1978.

Idem, Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century, London, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1975.

Postfaţă

Imaginarul Renaşterii şi originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu

Prin *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Ioan Petru Culianu a reuşit mai mult decît promitea un titlu şi aşa provocator : el a desluşit în litera textelor acelei perioade – între care cîteva fuseseră uitate şi de erudiţi – spiritul modernităţii emergente, deplasînd momentul marii rupturi cu *forma mentis* medievală în zilele Reformei ; apoi, Culianu a formulat postulatele unei noi teorii a culturii occidentale, care pleacă de la o combinaţie şocantă de istorie culturală, hermeneutică şi epistemologie, prezentată cu ironică modestie drept „reconstituire". În paginile care urmează, vreau să relev semnificaţia acestei provocatoare lucrări pentru efortul recent de reconstrucţie conceptuală şi inovaţie discursivă din istoria ştiinţei şi teoria culturii ; de aceea, voi încerca să depăşesc imensa bogăţie şi varietate a detaliilor unui corpus pe care numai uimitorul Culianu îl putea stăpîni, pentru a reduce complexitatea cărţii în discuţie la dimensiunile cîtorva postulate. În acelaşi timp, voi evita, atît cît va fi cu putinţă, generalizarea unor constatări la ansamblul operei teoretice a lui Ioan Petru Culianu, pe care intenţionez să o comentez în altă parte[1]. Aici şi acum, voi discuta succesiv următoarele : locul cărţii în opera lui Ioan Petru Culianu ; cadrul de referinţă ; tezele centrale şi miza lor teoretică ; recepţia cărţii, posibila ei funcţie euristică.

De la erudiţie la idee

Versiunea iniţială a lucrării a apărut în limba franceză la Editura Flammarion din Paris, în anul 1984, aproape simultan cu o altă carte a autorului*, Expériences de l'extase,* publicată de Payot. Dacă aceasta din urmă reprezintă maturizarea profesională a istoricului religiilor, fiind

extrem de tehnică, practic rezervată specialiştilor de vîrf ai domeniului, *Éros et Magie* este triumful gînditorului original asupra învăţatului şi cea mai radicală dovadă că Ioan Petru Culianu nu era pur şi simplu cel mai strălucit discipol al lui Mircea Eliade, ci părea destinat să iniţieze o dramatică schimbare de paradigmă în istoria şi filozofia religiilor. Pînă la dispariţia sa tragică, Culianu avea să rafineze şi să adîncească tocmai viziunea sa din această carte, care a ajuns deseori să penetreze în lucrările sale de erudiţie, precum *Dicţionar al religiilor* (Paris, Plon, 1990 ; trad. rom. de Cezar Baltag, Humanitas, 1993, 1996), redactat integral de el pe baza unui proiect comun cu Eliade, sau în cele 14 articole din *The Encyclopedia of Religion* (Macmillan, 1986), coordonată de maestru. Mergînd ceva mai departe, sînt tentat să identific în cîteva pasaje speculative din *Éros et Magie,* precum şi în tratamentul rezervat aici unor texte de Bruno şi Ficino, legăturile subterane dintre opera ştiinţifică şi opera de ficţiune rămasă de la Culianu, semnalul viitoarei lor fuziuni din jurul anului 1990.

Însuşi autorul ne informează că lucrarea sa are o istorie lungă şi sinuoasă : o primă versiune, scrisă în româneşte în 1979, pornea de la cercetări începute la Universitatea din Bucureşti în 1969, care duseseră la două lucrări despre Bruno şi o teză de licenţă despre Ficino, toate trei prezentate Ninei Façon şi scoase de Cicerone Poghirc din ţară, după ce Culianu emigrase ; textul iniţial a fost tradus de autor în franceză, pus în circulaţie manuscrisă, corectat şi îmbogăţit cu sugestiile cîtorva specialişti, lăsat să zacă (prin rîvna altui român) în sertarele de la Flammarion, descoperit de marele Yves Bonnefoy şi publicat de acesta foarte rapid, în colecţia sa „Idées et recherches”, cu o prefaţă de Mircea Eliade. *Habent sua fata libelli.*

Pînă la cele două excelente cărţi din 1984, tînărul savant publicase un număr impresionant de recenzii, studii, articole şi eseuri, în ţară şi în marile periodice de istoria religiilor ; debutase cu *Mircea Eliade* (Assisi, 1978), o succintă monografie, mult utilizată de exegeţi – chiar fără s-o recunoască ; mai publicase o culegere de studii în cîteva limbi, de o subtilă eleganţă *(Iter in silvis,* Messina, 1981), precum şi prima parte, în engleză, a monografiei sale despre ascensiunea extatică *(Psychanodia I,* Leiden, 1983) ; participase la un volum colectiv, alături de Gianpaolo Romanato şi Mario G. Lombardo *(Religione e potere,* Torino, 1981) şi editase un *Festschrift* dedicat romanistului olandez Willem van Noomen *(Libra,* Groningen, 1983). Dacă adăugăm activitatea sa didactică, frecventele conferinţe şi comunicări precum şi, desigur, imensul efort de studiu (achiziţia prodigioasă a unor limbi din ce în ce mai exotice, de exemplu), obţinem imaginea unei activităţi greu de rezumat. Totuşi, cred că Ioan

Petru Culianu caută în toate aceste cercetări răspunsuri pentru o problemă la care se dovedise foarte sensibil de timpuriu : este vorba de ceea ce Eliade, într-o scrisoare către promiţătorul său emul – apărută ca prefaţă a monografiei din 1978 –, denumea *methodological challenge,* provocarea metadisciplinară cu care se confruntă istoricul religiilor în prezent. Într-adevăr, de la debut (cînd comentase studiile de tinereţe ale lui Eliade pentru a le evidenţia modernitatea epistemologică) pînă la profunda sa carte despre gnoză (mai ales ediţia americană, complet revăzută*, The Tree of Gnosis,* apărută postum, în 1992), Ioan Petru Culianu reelaborează continuu marile linii ale unui model teoretic propriu*, morfodinamica,* depăşirea morfologiei prin integrarea dimensiunii temporale. Versiunea cea mai sofisticată a morfodinamicii lui Culianu devine un studiu al entităţilor şi proceselor situate în universuri plurale, într-o perspectivă ameţitoare ; toate „obiectele ideale" (de pildă : creştinismul timpuriu sau dualismul occidental) sînt privite, în dimensiunea lor logică, drept jocuri mentale, care nu stabilesc cu istoria umanităţii aşa cum o ştim decît relaţii fortuite, deoarece fenomene cum ar fi jocurile de putere aparţin altor dimensiuni ale realităţii. Intuiţia finală a lui Culianu era că orice sector al lumii şi al existenţei umane poate fi definit ca joc mental care urmează anumite reguli şi are adesea un rezultat nesigur : religiile, ca şi ştiinţa modernă, nu sînt decît asemenea jocuri mentale, ce par construite potrivit unui principiu binar comun[2].

Pornind de la studiul gnozelor dualiste, autorul ajunge, abandonînd pe rînd astuţiile filologice şi hermeneutice, la concluzii ce angajează fundamentele cogniţiei, părînd mai accesibile matematicienilor, fizicienilor şi astronomilor (obişnuiţi cu fractalii şi teoria haosului) decît filologilor, istoricilor şi filozofilor. Cred că turnura decisivă în această direcţie a teoretizării s-a produs pentru Ioan Petru Culianu tocmai în cartea pe care o discut aici mai pe larg. Sper să şi pot demonstra acest lucru.

Cadrul de referinţă

Ambiţia iniţială a autorului era deja foarte mare : el îşi propunea să analizeze un gigantic volum de scrieri renascentiste, pentru ca, în urma unei arheologii a imaginarului, să modifice imaginea primită a Renaşterii şi să ofere o *reconstituire,* nu o interpretare. De la Ranke, mai mulţi istorici au avut vanitatea unei naraţiuni a trecutului *wie es eigentlich gewesen,* prin urmare premisa lui Culianu putea fi asimilată numeroaselor istorisme recente, replici aproape inevitabile ale unei epoci obosite de structuralism. Pe de altă parte, Foucault, încă în interiorul paradigmei structuraliste,

inaugurase o tradiţie critică incitantă şi oarecum incontrolabil de complexă, vizibilă deja în celebrele sale *Archéologie du savoir* şi *Histoire de la folie à l'âge classique,* triumfătoare în *Histoire de la sexualité*. Numai că Ioan Petru Culianu, scriind la finele anilor '70, depăşise principiile structuralismelor, fără să cadă în excesul contrar – istorismul.

În acelaşi timp, ocupîndu-se de studiul imaginarului european în Renaştere, tînărul erudit observase legăturile surprinzătoare, îndeobşte ocultate de istoria ştiinţei, între teoria magiei – ca teorie substanţialistă a imaginarului în general – şi ansamblul ştiinţelor epocii, de la mnemotehnică şi medicină la alchimie. Alături de paradigma magică – prin care Renaşterea se leagă de lumea tradiţională, deci nu aboleşte cadrul mental medieval, aşa cum se pretinde mereu, de la Burckhardt încoace –, celălalt proces esenţial intermediat de imaginaţia umană era erosul. În interacţiunea dintre eros şi magie, precum şi în baza lor substanţială comună – „spiritul" sau corpul subtil al sufletului –, Culianu întrezăreşte spiritul modern, încă ambiguu totuşi în Renaştere : pe de o parte, magia ţine de trecut şi, în fond, face inutilă ştiinţa modernă – aflată în acea vreme la începuturile ei ridicole, ezitante şi nepromiţătoare ; pe de altă parte, ca tehnică de manipulare fantasmatică a individului şi maselor, magia anunţă psihologia maselor şi psihosociologia aplicată de astăzi. În acest punct aş plasa diferenţa majoră între modelul Culianu al schimbărilor de cadre mentale şi clasicul model oferit de Norbert Elias în *Über den Prozess der Zivilisation,* ce rămîne însă o referinţă necesară discuţiei noastre.

Pentru Norbert Elias, cheia mutaţiei comportamentale survenite în Renaştere este trecerea graduală de la moravurile curtene, moştenite de la Evul Mediu timpuriu, la forme de *civilitas* reclamate de procesul de tranziţie de la ierarhia socială medievală la ierarhia socială burgheză. Pe fondul unei relaxări generale a moravurilor, tipică perioadelor în care codurile sociale se redefinesc, oamenii exercită din ce în ce mai mult o presiune unii asupra celorlalţi, în sensul coagulării unui *savoir vivre* general acceptabil, apt să regleze interacţiunea socială şi chiar procesele fine de constituire a sinelui. Probabil că documentul cel mai grăitor al acestei perioade este pentru Norbert Elias manualul de bune maniere, obiect fetiş al persoanelor cu veleităţi de mobilitate socială verticală, obsesie a oricărui individ educat, formă obligatorie de exprimare publică (toată lumea scria asemenea îndreptare, de la umaniştii obscuri chiar pentru contemporani pînă la Erasmus). Îngroşînd foarte puţin analizele lui Norbert Elias şi uitînd pentru o clipă de neobişnuita lor sagacitate plină de umor, aş spune că lumea Renaşterii participa în masă la construcţia şi utilizarea unor instrumente noi de inserţie a indivizilor în modul de comportament devenit necesar prin structura sau poziţia unei

societăţi. Potrivit lui Elias, societatea exercită, prin aceste norme de comportament, o anumită presiune asupra indivizilor, deci se poate vorbi de condiţionare. Dar, după părerea mea, această *Fassonierung* a indivizilor este o formă „slabă” de constrîngere[3]. La Ioan Petru Culianu, avem de-a face cu intervenţii voluntare foarte brutale, prin care societatea este manipulată, deturnată de la procesele sale organice. Acest fenomen are loc printr-o „cenzură a imaginarului”, care devine metoda centrală de dominaţie simbolică prin teroarea iconoclastă a Reformei, începînd cu secolul al XVI-lea. Astfel, nu conformismul şi aspiraţiile de mobilitate socială verticală îi fac pe indivizi să se abandoneze mecanismelor socializării, ci instinctul de conservare : moartea pe rug a lui Giordano Bruno este grăitoare pentru riscurile împotrivirii la manipulare. Din acest motiv, aluzia la Orwell din titlul cărţii (anul 1484 îl evocă pe 1984), oricît ar părea de excesivă, caracterizează foarte bine concepţia lui Culianu despre naşterea modernităţii.

Fiindcă o asemenea viziune sumbră despre interacţiunile simbolice din Renaştere şi Reformă depăşeşte cu mult regretul tradiţional că Reforma, reducţionistă, austeră şi adesea sîngeroasă, a ucis (uneori realmente) bucuria de a trăi şi pluralismul Renaşterii. Acest regret era însoţit de o conştiinţă a răului necesar : pînă la un punct, *trebuia* să se accepte că desprinderea de mentalitatea tradiţională, „învechită”, „depăşită”, avea un preţ ; iar istoricii ştiinţei, cronicarii taberei victorioase, cred în genere că preţul nu a fost prea mare, din moment ce raţiunea a triumfat în lupta sa cu „obscurantismul”. Chiar martiriul ambiguu al lui Giordano Bruno devenea, în această logică, necesar : o moarte glorioasă pe altarul Progresului.

Neîndoielnic, Ioan Petru Culianu este de cu totul altă părere. El nu crede în progresul cumulativ, refuzînd să accepte că ştiinţa modernă este superioară paradigmei magice. Aici observăm un ecou din opera tînărului Eliade, care scria într-un studiu celebru, pus în valoare mai ales de discipolul său preferat, că alchimia nu e versiunea primitivă, stîngace, a chimiei moderne, ci o disciplină diferită radical, cu alte metode şi ţeluri[4]. Antropologii culturali pot sesiza chiar sugestii din opera lui Claude Lévy-Strauss, moment crucial în depăşirea obsesiei progresului într-o disciplină care teoretiza superioritatea civilizaţiei europene moderne în raport cu civilizaţiile oricărui alt timp şi/sau loc. Dar sursele decisive ale modelului Culianu se găsesc în altă parte.

Colaborînd cu antropologul german Hans Peter Duerr (care a editat trei volume colective dedicate lui Mircea Eliade), Ioan Petru Culianu a intrat în contact cu o manieră heterodoxă de a concepe istoria civilizaţiei. Duerr îi apărea lui Culianu ca o alternativă la teoriile lui Norbert Elias :

pe cînd Elias vedea în „procesul civilizării”, într-o lumină pesimist-evoluţionistă, o întărire şi o diferenţiere graduale ale mecanismelor de control, avînd drept rezultat pozitiv niveluri tot mai înalte de diferenţiere socială şi integrare (şi drept efect secundar negativ creşterea stress-ului individual), Duerr crede că procesul fundamental de sociogeneză din lumea occidentală este o mutaţie în relaţia tradiţională între „înăuntru” şi „în afară” (sau „sălbăticie”)[5]. Recenzîndu-l favorabil, dar întotdeauna critic, pe Duerr, Culianu a început să se intereseze de opera provocatoare a lui Paul K. Feyerabend, maestrul spiritual declarat al antropologului german.

Culianu mărturiseşte în introducerea la *Éros et Magie* că nu a fost inspirat de Feyerabend, dar că prin cercetările sale a obţinut mai multe confirmări de ordin istoric ale ideilor corifeului „anarhismului epistemologic”. Citindu-l pe Feyerabend la îndemnul lui Duerr, Culianu nu putea fi decît circumspect : extremismul „epistemologiei rabelaisiene” era amplificat de extremismul antropologului, marginalizat de lumea academică şi devenit la un moment dat editorul unei reviste anarhiste propriu-zise (deşi Feyerabend a preferat eticheta non-violentă de „dadaist” celeilalte, de „anarhist”, saturată de conotaţii supărătoare). Potrivit lui Culianu, meritul principal al lui Feyerabend era acela de a fi pus problema unei noi istorii a ştiinţelor, probabil sub inflluenţa sociologiei anglo-saxone a ştiinţei, la rîndul ei influenţată de Max Weber. Robert K. Merton constatase o *shift of vocational interests* către ştiinţă în Anglia puritană, punînd în legătură vocaţiile ştiinţifice cu întregul cadru mental imprimat de puritanismul religios. Procedînd astfel, Merton extindea sfera de influenţă a puritanismului de la „spiritul capitalismului” la formarea unor sfere de interes social care contribuie la explicarea avîntului ştiinţei moderne[6].

Ceea ce îl deranjează însă pe Culianu la Feyerabend este inconsecvenţa. Urmînd exemplul lui Max Weber, Feyerabend trebuia să ajungă la observaţii de ordin sociologic şi istoric lipsite de conotaţii valorice, de judecăţi de valoare – *wertfrei*. Mai mult, afirmîndu-şi ataşamentul faţă de iraţionalitate, Feyerabend putea oferi, dacă nu analize *wertfrei,* cel puţin o critică mai coerentă a raţionalismului, aşa cum o cerea chiar rolul său de *advocatus diaboli*[7]. Totuşi, aşa cum Merton nu s-a putut stăpîni să nu implice că puritanismul jucase un rol pozitiv într-o evoluţie istorică intens pozitivă, nici Feyerabend nu a putut evita anumite poziţii *istorice,* tributare tocmai raţionalismului pe care pretindea a-l execra. După opinia mea, eroarea majoră a lui Feyerabend derivă chiar din ceea ce este mai spectaculos în *Against Method,* şi anume critica ideologică (întrucîtva asemănătoare criticii leniniste a istoriei) pe care el o face

istoriei ştiinţei, o critică fundamentată pe presupoziţii valorice. Iar utopia epistemologică a lui Culianu în *Éros et Magie* era ca, urmîndu-l pe Max Weber mai curînd decît pe Feyerabend, să dea o reconstituire „obiectivă" a spiritului Renaşterii. Iată cum ajungem să înţelegem că autorul român ţintea mai departe decît ţintesc cei mai mulţi erudiţi : el dorea să *dezlege* o enigmă istorică, nu să o descrie. În această întreprindere, el rămînea singur. Poate şi din acest motiv (alături de un eventual calcul de oportunitate), referirile la Feyerabend din introducerea acestei cărţi sînt mult scurtate în introducerea ediţiei italiene şi a celei americane.

Tezele centrale. Miza lor teoretică

Prima impresie pe care ţi-o lasă *Éros et Magie* este aceea a unei preţioase lucrări erudite, care merge pînă la a include în anexe texte rare şi comentariul lor tehnic. Anexele grupează însă un material indispensabil pentru înţelegerea tezelor centrale, iar în cîteva rînduri textele glosate sînt suportul unor demonstraţii neaşteptate : puteam crede că ştiam aproape totul despre Giordano Bruno, de exemplu, dar se adevereşte că tratatul său *De vinculis,* practic total neglijat de exegeţi, răstoarnă imaginea autorului său, aducînd o probă clară în favoarea ipotezei potrivit căreia Bruno a murit pe rug în urma unui proces de vrăjitorie, iar nu ca incondiţional al heliocentrismului. O atare afirmaţie ne indică foarte exact maniera în care inovează Culianu. Să-i urmărim aşadar tezele centrale, ajutaţi şi de un text al autorului care le reia pe cele mai importante pentru a le explica unui public mai larg[8].

Renaşterea : continuitate, nu ruptură. Aşa cum am văzut mai înainte, Ioan Petru Culianu consideră, împotriva curentului principal din istoria culturii şi a ştiinţei, că Renaşterea e o epocă încă foarte legată de spiritul Evului Mediu. Adevărata ruptură se produce prin Reformă şi pandantul acesteia instrumentat de Biserica Catolică, Contra-Reforma.

Principiul schimbării : mutaţia, nu evoluţia. Momentul de ruptură cu spiritul Evului Mediu nu este pragul critic al unei evoluţii de tip hegelian, deoarece ştiinţa modernă – produsul principal al acestei rupturi – nu este rezultatul unei evoluţii de la simplu la complex şi de la iraţional la raţional, ci produsul unei mutaţii a imaginarului. Culianu insistă asupra conceptului de mutaţie, convins fiind că e vorba de o degenerare a unei specii consolidate ce survine la schimbarea (bruscă) a unei nişe ecologice date. Analogia cu mutaţia este ilustrată de povestea unei muşte aptere, mutant sortit pieirii în aproape toate sistemele (nu se poate deplasa rapid

după hrană, nu se poate adăposti convenabil, ca viermii ; este deci o pradă uşoară pentru păsări), dar cîştigător nesperat al luptei pentru existenţă într-o insulă vîntoasă din arhipelagul Galapagos (suratele înaripate sînt măturate de vînt, păsările, din aceeaşi pricină, ocolesc insula, iar musca tîrîtoare se dovedeşte ideal înzestrată pentru supravieţuire). Ştiinţa modernă era, la începuturile ei, o asemenea muscă apteră, capriciu genetic în interiorul unei paradigme structurate de legile aristotelismului, platonismului şi stoicismului : în raport cu magia, ea era pur şi simplu rudimentară, neputincioasă, lipsită de interes. Astrologia, medicina astrologică, alchimia aveau, în ciuda unor incidente care le contraziceau ambiţia de a explica şi schimba lumea, o certă valoare „relativă" : indiferent de judecata pe care modernii, victorioşii, o poartă asupra „ştiinţelor" magice, acestea nu erau mai puţin credibile pentru contemporanii lor decît sînt astăzi pentru noi astrofizica ori mult discutatele *superstrings*.

Explicaţia mutaţiei : cenzura imaginarului. Rolul vîntului din istoria muştei aptere e jucat în istoria ştiinţei moderne de Reformă, care a introdus o severă cenzură ideologică. Ca urmare, practicienii magiei, cîndva numeroşi chiar printre clerici (Melanchthon e poate exemplul cel mai frapant : el era simultan ierarh al Bisericii şi magician), încep să se ascundă ; vînătoarea de vrăjitoare se dezlănţuie în Europa occidentală, făcînd multe victime printre magicieni ; tot ceea ce nu era menţionat de Biblie sau de scrierile tomismului era interzis şi reprimat. Aşa s-a ajuns mai tîrziu ca un Newton, altminteri mîndru de cercetările sale esoterice şi oculte, să se retragă în tăcere, pentru a deveni în manualele modernităţii un corifeu al raţionalismului ştiinţific. Chiar personalitatea umană se transformă sub impactul cenzurii imaginarului : fiindcă folosirea facultăţilor imaginative era tot mai riscantă, observarea prudentă a lumii materiale, raţionamentul inductiv şi abandonul marilor postulate metafizice înlocuiesc demersurile speculative tipice paradigmei magice. În fond, ne spune Culianu, triumful surprinzător al ştiinţei moderne a făcut ca omul modern să devină un mutant psihologic în raport cu omul Renaşterii : noi ne-am obişnuit să refulăm aproape tot ceea ce constituia universul mental al acestuia din urmă. Putem oare crede că astfel îi sîntem superiori, că l-am „depăşit" ?

Modernitatea este un „apendice secularizat al Reformei". Aşadar, nu sîntem urmaşii spirituali ai lui Leonardo da Vinci, Marsilio Ficino sau Pico della Mirandola, ci avatarii secularizaţi ai lui Luther. Divulgînd şi reprimînd activ caracterul „idolatru" al fantasmelor, Reforma a extirpat tocmai elementul central al culturii renascentiste ; iar Contra-Reforma, mergînd paradoxal în sensul unei reforme pe care în principiu o combătea,

s-a alăturat marii cenzuri a imaginarului, facilitînd victoria spiritului modern : „o epocă puritană în plan moral, capitalistă în plan economic, evoluţionistă în plan filozofic, contestatară în plan ideologic, reformistă în plan politic, scientistă şi tehnicistă în plan practic”[9]. Pe lîngă Newton, am putea invoca numele marilor figuri asociate „farsei” rozicruciene – Robert Fludd, Kepler, Descartes, Bacon, întregul pantheon al protestantismului liberal –, pentru a observa cum, sub retorica triumfalistă a Reformei şi Contra-Reformei, spiritul Renaşterii încerca să subziste, din ce în ce mai constrîns la marginalitate şi esoterism. Sau, în fine, pentru a da un exemplu pe care-l cunosc foarte bine, reformismul şi utopismul moştenite din Renaştere au fost treptat scoase de noul climat rigorist într-o margine a culturii politice : Campanella, cu toate tribulaţiile sale, încă mai putea scrie aproape liber ; după Johannes Valentinus Andreae, utopismul intră într-o lungă perioadă ocultă, caracterizată de ermetism şi de toate regulile societăţilor secrete, care durează pînă în secolul Luminilor.

Implicaţia noţiunii de mutaţie : istoria este imprevizibilă, paradigmele sînt incomensurabile. Rămînînd în contextul teoretic al noţiunii de mutaţie, Culianu susţine că succesul ştiinţei moderne, datorat unui factor extern (Reforma), de natură ideologică, a fost imprevizibil, oricît ar încerca unii istorici să ne convingă de contrariu. Mai mult, fiind vorba de rezultatul unei interacţiuni simbolice specifice, spiritul modern nu a fost generat de transformări de ordin economic, politic, social, tehnologic În termenii de mai tîrziu ai lui Culianu, e vorba mai curînd de rezultatul imprevizibil al unor jocuri mentale, influenţat la un moment dat de un agent violent, care operează în altă dimensiune a universului, unde sînt relevante alte criterii decît cele epistemologice : într-adevăr, problema Reformei nu era să dea omenirii o ştiinţă mai performantă şi/sau mai raţională, ci să anihileze un duşman ideologic redutabil – paradigma magică. Este inutil – şi, avînd în vedere că noi sîntem oricum descendenţii părţii victorioase, dubios – să încercăm *post festum* a demonstra că apariţia ştiinţei moderne a fost o necesitate internă a spiritului Renaşterii.

Corolarul axiologic al acestui anti-istorism este egala demnitate a lumilor mentale : în termenii lui Kuhn, dar adăugînd opiniile lui Feyerabend, e vorba de paradigme incomensurabile. Orice judecată de valoare e marcată de presupoziţii ideologice, e situată, e partizană ; şi nu serveşte înţelegerii istoriei ştiinţei în general. Reforma e *diferită* în raport cu Renaşterea, nu e *superioară*[10]. Marea lecţie a unei atari viziuni este distanţarea lui Culianu de cadrul mental al lumii sale, depăşirea prejudecăţilor progresiste, raţionaliste, scientiste, restaurarea dimensiunii simbolice a istoriei umane, precum şi reabilitarea continuităţii profunde dintre

culturi. Pentru Culianu, fiecare epocă se caracterizează în primul rînd printr-un *filtru hermeneutic* nou, printr-o manieră nouă de a citi lumea şi nu printr-o capacitate de a inova radical. Eruditul îl temperează astfel pe epistemolog : în loc să înregistreze neobosit noutate după noutate, istoricul trebuie să observe mereu legăturile profunde dintre vechi şi nou, dincolo de schimbările superficiale. E o asceză strict necesară.

Pe de altă parte, e instructiv să reţinem că epocile istorice sînt mult mai complexe decît ne spun manualele şi etichetele. Renaşterea e şi o pildă de pluralism spiritual : epoca e permisivă în moravuri, este tolerantă în plan religios, e sincretică în plan epistemologic. Metafora unei asemenea conjuncturi este probabil *confuzia limbilor :* înainte ca discursul reducţionist al ştiinţei moderne să devină hegemonic, spiritul modern este doar un idiom între mai multe. Pentru Culianu, pierderea celorlalte voci şi impunerea uneia singure sînt regretabile accidente de parcurs. Cu atît mai mult cu cît vocea care s-a impus nu reprezintă „depăşirea" confuziei, ci ocultarea ei[11].

Recepţia cărţii

Éros et Magie a fost mult comentată la apariţie, în primul rînd de istorici ai religiilor şi filologi[12]. Reacţiile acestora au fost foarte favorabile, dar cred că nu au înregistrat mult mai mult decît performanţele unui erudit istoric al religiilor, care iese pe alocuri din convenţiile disciplinei pentru a propune ipoteze mai generale. Această primire intradisciplinară are în schimb marele merit de a indica unui cititor din alt domeniu că ilustrările culturale şi istorice ale tezelor centrale avansate de Culianu sînt pertinente. De pildă, atunci cînd Culianu susţine că tratatul lui Giordano Bruno, *De vinculis,* este de o importanţă enormă pentru ştiinţa politică, depăşind în acest sens *Principele* lui Machiavelli, pretenţia pare oarecum gratuită. Totuşi, atunci cînd citim că Bruno construia pe identitatea magie-eros o teorie a relaţiilor intersubiective, înţelegem raportul cu Machiavelli : potrivit lui Bruno, persoanele, precum şi colectivităţile, sînt manipulabile, graţie unei acţiuni voluntare complexe asupra fantasmelor, menită să ducă la o societate omogenă, „sănătoasă" din punct de vedere ideologic şi guvernabilă. Magia distopică a lui Bruno evocă modernului marile manipulări ale opiniei publice de astăzi, fundamentate pe psihologia mulţimilor, psihanaliză, psihosociologie aplicată. Desigur, artificiile de curte ale lui Machiavelli sînt, prin comparaţie, naive şi primitive. Iar marii manipulatori de astăzi par să-i continue mai curînd pe magicienii Renaşterii decît pe filozofii politici desprinşi din tradiţia raţionalist-cinică a lui Machiavelli.

În fine, eruditii au fost sensibili la splendida construcţie teoretică a lui Culianu, prezentată de acesta drept o reconstituire a imaginarului Renaşterii. Antichitatea tîrzie greco-latină vorbea deja de coborîrea sufletului din cer, trecînd prin planete, la unirea sufletului cu corpul ; planetele sau sferele celeste sînt văzute ca agenţi activi ai coruperii trupului. Marsilio Ficino, care cunoştea aceste idei, a vrut să dea un fundament transcendental observaţiilor psihologice, legînd prin intermediul magiei psihologia abisală a eroului de psihologia empirică. Pentru a face asta, Ficino explica atracţia erotică profundă prin legătura primordială dintre două suflete, care sînt copiile aceluiaşi arhetip planetar. Cum magia se întemeiază pe continuitatea dintre om şi univers, Ficino susţine consubstanţialitatea dintre pneuma astrală şi pneuma individului ; această legătură om-astru limitează libertatea individuală, chiar şi în cazul erosului – afecţiunile erotice corespund caracteristicilor planetare imprimate sufletului înainte de naşterea corpului. Aşa ajungem să vorbim de fantezie, care este pentru Ficino un corp subtil ce înveleşte sufletul raţional în momentul coborîrii acestuia în corpul fizic. Rolul fanteziei--spirit este de a recepta mesajele celor cinci simţuri, a le transforma în fantasme pentru a le transporta apoi la creier, unde ele sînt preluate de raţiunea analitică şi de memorie.

Problema este că, în tradiţia lui Aristotel, raţiunea analitică nu poate opera cu un mesaj dacă acesta nu e transpus în fantasme (fantasma avînd precedenţă în raport şi cu limbajul articulat). Imaginea (fantasma) poate fi înmagazinată de memorie, care nu poate reţine cuvinte sau concepte abstracte, iar mnemotehnica este chemată să facă tranziţia dintre eros şi magie : e o primă etapă în manipularea conştientă a fantasmelor. Erosul ca grad zero al magiei şi mnemotehnica înţeleasă ca tehnică manipulatorie, iată puncte de pornire pentru Giordano Bruno în *De vinculis in genere.* Ca mnemotehnician, Bruno avea exerciţiul producerii fantasmelor *dorite* de el însuşi ; magia sa erotică va deveni o tehnică de manipulare fantasmatică a unui individ sau a unui colectiv. Pe această cale, vampirismul erosului ficinian (care, prin fantasma fiinţei iubite, fagocitează toate gîndurile şi percepţiile celui care iubeşte) este operaţionalizat, transformat într-un teribil instrument de manipulare, căruia nimic nu pare a-i rezista. E punctul culminant al unei teorii a fantasticului de o sublimă frumuseţe, pe care Ioan Petru Culianu o oferă cititorului printr-un tur de forţă. Alături de o asemenea fascinantă interpretare, viziunile tradiţionale ale Renaşterii – gen „epoca a avut nevoie de titani şi a creat titani” – au de ce dezamăgi.

Să ne întoarcem la miza teoretică a cărţii.

Epoca noastră de specializare îngustă (în cel mai bun caz), în care lumea savantă pare să depindă mai mult ca oricînd de hazardul unor

evoluţii administrative (organizarea universităţilor şi institutelor de cercetare, dinamica şi rigorile surselor de finanţare etc.), a făcut ca eruditul şi gînditorul să se întîlnească tot mai rar în una şi aceeaşi persoană. Epistemologii se izolează treptat între limitele disciplinei lor, pentru a predica interdisciplinaritatea, iar practicienii diverselor domenii ale cunoaşterii ajung rareori la o perspectivă metadisciplinară, detaşîndu-se cu greu din masa factologiei. Este cu atît mai remarcabilă performanţa lui Ioan Petru Culianu, care, începînd cu *Éros et Magie,* face să fuzioneze două orizonturi : universul inepuizabil al empiriei şi lumea mai pură a speculaţiei. De la asemenea cărţi, care domină detaliile şi tehnicalităţile, asociindu-le unei reflecţii stringente, teoria ştiinţei profită enorm. În cazul de faţă, Culianu aduce exemple şi argumente din istoria culturii în sprijinul unor răsturnări conceptuale din istoria ştiinţei şi epistemologie, completînd astfel un tablou conturat mai cu seamă de istoria ştiinţelor pozitive (Feyerabend foloseşte prioritar domeniul fizico-matematic, deşi nu ocoleşte „cunoaşterile tacite", „primitive") şi de antropologie culturală. Prin integrarea istoriei religiilor – în sens mai larg, se implică întreaga sferă a istoriei culturii – în efortul contemporan de teoretizare a cunoaşterii, Ioan Petru Culianu extinde spectaculos aria crucială în care postulatele şi limitele gîndirii noastre sînt perpetuu redefinite. Aceasta este, de altminteri, miza unei cărţi şi a unei opere de excepţie.

Note

1. În introducerea la volumul antologic Ioan Petru Culianu*, Jocuri mentale. Istoria şi teoria culturii, epistemologie,* pe care îl pregătesc la Editura Nemira[*].
2. V. Ioan P. Couliano*, The Tree of Gnosis, Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. Translated into English by H.S. Wiesner and the author, Harper San Francisco, 1992, mai ales cuvîntul înainte şi epilogul[**].

---

* Este vorba despre volumul Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Ed. îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi. Studiu introductiv de Sorin Antohi, apărut la Polirom în 2002 (n. tr.).

** V. şi versiunea în limba română a cărţii : *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*. Traducere de Corina Popescu, Nemira, 1998 (n. tr.).

3. Cf. Norbert Elias, *La civilisation des moeurs (*trad. franceză a primului tom din opera citată în text, apărută iniţial în 1939*),* Paris, Calmann--Lévy, Agora, 1990 mai ales pp. 101-120.
4. V. Ioan Petru Culianu, „Avers şi revers în istorie. Cîteva reflecţii cvasi--epistemologice despre opera lui Mircea Eliade", trad. rom. de Dan Petrescu*, RITL,* nr. 2-3, 1986, pp. 127-136 ; v. şi Sorin Antohi, „Hermeneutică şi antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog"*, Echinox,* nr. 2-3, 1988, pp. 10, 22.
5. Culianu a comentat mult scrierile lui Duerr. Referinţa cea mai importantă este articolul său „Civilization as a product of wilderness. Hans Peter Duerr and his theories of culture"*, Nederlands Theologisch Tijdschrift,* nr. 4, 1986, pp. 305-311.
6. Culianu*, Éros et Magie à la Renaissance. 1484,* Paris, Flammarion, 1984, p. 15 (p. 23 în volumul de faţă).
7. Să ne reamintim : Feyerabend a scris prima versiune a cărţii sale controversate, *Against Method* (1975), în urma unei convenţii cu Imre Lakatos, care urma să susţină teza opusă, pro-raţionalistă. Acest joc intelectual, care aminteşte de amuzamentele umaniştilor, nu s-a împlinit, deoarece Lakatos a murit prematur, fără să-şi scrie replica. A apărut doar latura negativă a dipticului, stridentă şi mai iraţionalistă decît erau opiniile curente ale lui Feyerabend. Ironia ştiinţei a făcut ca Feyerabend să fie luat prea în serios.
8. „Éros, magie et manipulation des masses"*, 3^e^ Millénaire,* nr. 18, 1985, pp. 31-35. Acest text sintetic accentuează semnificaţiile sociale şi politice moderne ale imaginarului renascentist, deci nu reia complexa argumentaţie a cărţii ; pentru a atinge o ultimă oară problema influenţei lui Feyerabend, iată ce scrie Culianu într-o notă : „Consider opera lui Feyerabend ca fiind foarte importantă pentru lumea actuală (...), în ciuda provocărilor sale infantile şi a lipsei sale de perspectivă istorică – lipsă pe care, de altfel, el o reproşează în mod ciudat adversarilor săi. Feyerabend rămîne, totuşi, pilonul pe care viitorul va putea construi o nouă istorie a ştiinţei" (p. 35).
9. *Ibidem,* p. 32.
10. Cf. Ioan Petru Culianu, „Avers şi revers în istorie..."*, loc. cit.*
11. Pentru o interesantă complicare a discuţiei noastre, v. Alain Besançon*, La Confusion des langues (*Paris, Calmann-Lévy, 1978 ; trad. rom. Mona Antohi şi Sorin Antohi*),* precum şi cîteva capitole din Alain Besançon*, Les Origines intellectuelles du léninisme (*Paris, Calmann--Lévy, 1977 ; trad. rom. Lucreţia Văcar, Bucureşti, Humanitas, 1993*).* Potrivit lui Besançon, care studiază, respectiv, criza ideologică a Bisericii şi tribulaţiile ideologiei leniniste, gnoza, religia, ideologia şi ştiinţa se află adesea în combinaţii inextricabile, în doze variabile, cu accente diverse. În anumite momente şi instanţe, unul sau mai mulţi dintre cei

patru termeni ai relaţiei domină promiscuitatea conceptuală generalizată, reduce „confuzia limbilor" la sunetul unui discurs unic. De regulă, termenul hegemonic devine ideologia (mai ales în lumea modernă), care însă învaţă să mimeze caracteristici ale celorlaţi termeni, în funcţie de mobilurile asumate. Astfel, ideologia are mereu veleităţi scientiste (frapante la materialismul dialectic), ambiţii gnostice (materialismul istoric) şi chiar, printr-o maximă impostură, face promisiuni religioase (soteriologia secularizantă a comunismului). Privind din acest unghi Renaşterea şi Reforma, devine clar că ştiinţa modernă şi magia (aceasta din urmă asociată pînă la identitate cu erosul) s-au aflat în competiţie pentru poziţia de hegemon, rezultatul înfruntării fiind decis de marea epurare a imaginarului – deci de o cauză fortuită. Analiza textuală oferită în mai multe capitole şi anexe de Culianu pune în evidenţă această luptă pentru hegemonie şi ca practică discursivă.

12. Cicerone Poghirc, fost profesor al lui Ioan Petru Culianu la Universitatea din Bucureşti, a semnalat ambele cărţi „pariziene" ale tînărului autor în *Lupta*, nr. 28, 7 decembrie 1984, relevînd mai ales semnificaţia cărţii în discuţie pentru reevaluarea lui Giordano Bruno şi a Renaşterii, înregistrînd şi miza teoretică generală. Dintre recenziile mai tehnice, reţin : Noemi Lambardi, „Eros e magia", *Tempo presente,* nr. 55, iulie 1985, pp. 62-64 ; dintre semnalările în periodice de mare circulaţie : Valerio Castronovo, „Corpo di strega", *La Repubblica,* 15 martie 1987 ; Elémire Zolla, „Amore e morte nel Rinascimento. L'eros del mago", *Corriere della Sera,* 8 martie 1987 (ultimele două sînt legate de traducerea italiană a cărţii). Eu am recenzat volumul în *Anuarul Centrului de Ştiinţe Sociale al Universităţii „Al.I. Cuza"*, Iaşi, 1987, pp. 365-368, relevînd în special componenta sa metodologică şi epistemologică.

Sorin Antohi

Indice de nume[*]

[*] Dat fiind specificul lucrării, am considerat mai judicios şi mai util să înregistrăm integral (neselectiv) toate numele de persoane menţionate explicit de autor, fie în textul propriu-zis, fie în note ; nu am reţinut, însă, decît protagoniştii reali (atestaţi), nu şi personajele mitologice sau literare. În caractere cursive au fost trecute menţionările care nu îi aparţin autorului (cele din *Prefaţă* şi din *Postfaţă*) (n. tr.).

B

C

E

F

G

H

N

O

P

Cuprins

Partea a III-a

SFÎRŞIT DE PARTIDĂ

În colecţia
BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU

au apărut :

Arta fugii. Povestiri

Călătorii în lumea de dincolo

Gnozele dualiste ale Occidentului

Pergamentul diafan. Ultimele povestiri

Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie

Sorin Antohi (coordonator), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*

Eros şi magie în Renaştere. 1484

în pregătire :

Iocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii

Jocul de smarald (roman)

Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor

www.polirom.ro

Redactor: Tereza Culianu-Petrescu
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: iulie 2003. Apărut: 2003
Editura Polirom • B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506, Iaşi,
Tel. & Fax: (0232) 214.100; (0232) 214.111;
(0232) 217.440 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33; O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174,
Bucureşti • Tel.: (021) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 700180
tel. 0232-211225, 236388, fax. 0232-211252